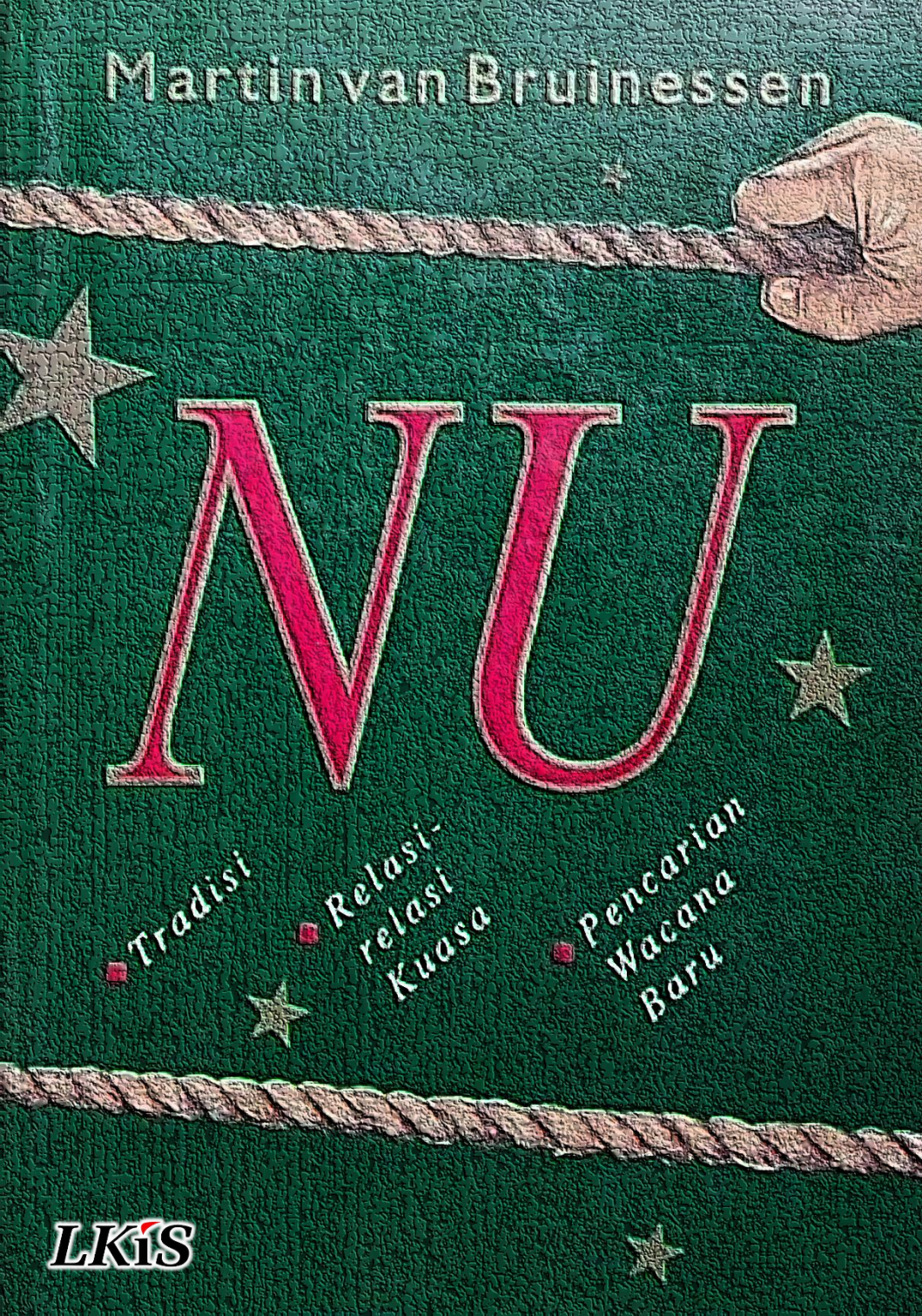
Martin van Bruinessen



NU

- Tradisi
- Relasi-relasi Kuasa
- Pencarian Wacana Baru

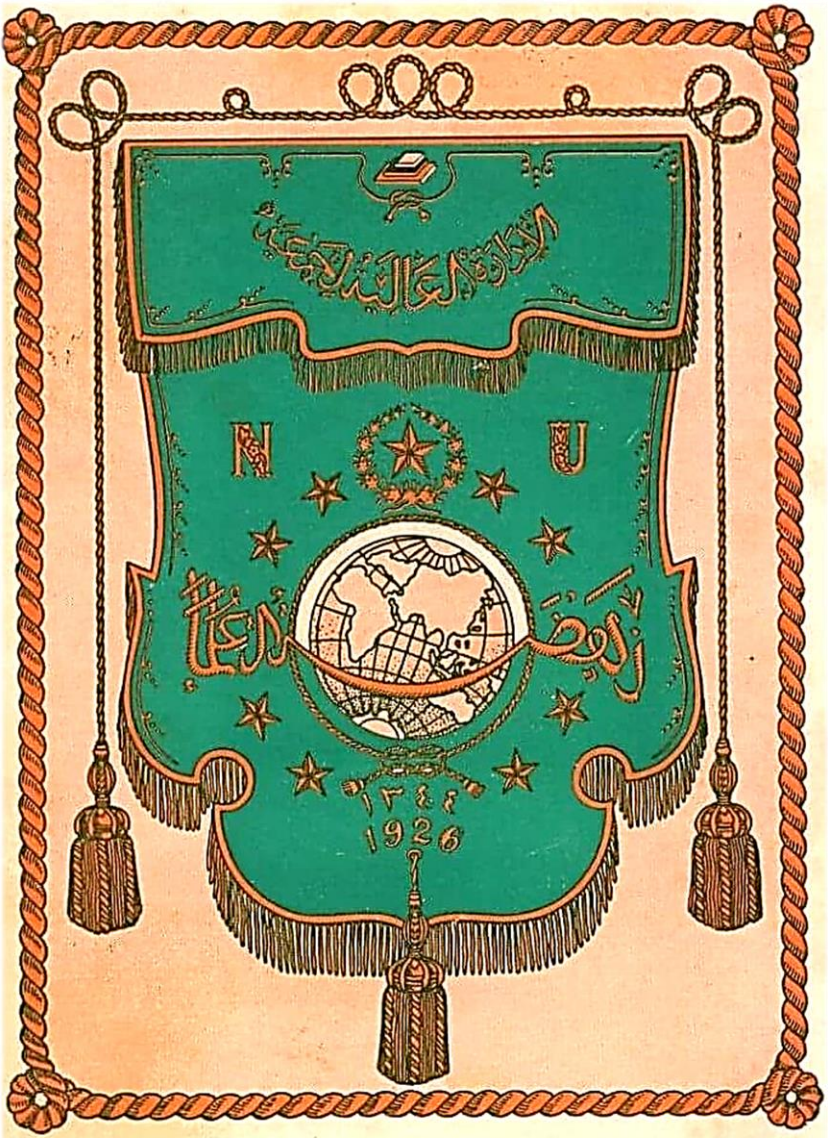
LKiS

نهضة العلماء
N U

NU

Tradisi
Relasi-relasi
Kuasa
Pencarian
Wacana Baru

*M*artin van *B*ruinessen



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

Dr. Martin van Bruinessen

NU

TRADISI

Relasi-relasi Kuasa

Pencarian Wacana Baru

Diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta
Bekerjasama dengan Pustaka Pelajar
Yogyakarta

NU

Tradisi, Relasi-relasi Kuasa,
Pencarian Wacana Baru

© 1994 LKiS Yogyakarta

Diterjemahkan dari
Traditionalist Muslims in A Modernizing World:
The Nahdlatul Ulama and Indonesia's New Order
Politics, Fictional Conflict, and
The Search for a New Discourse
(manuskrip)

© 1994 Dr Martin van Bruinessen

Diterjemahkan oleh
Farid Wajidi

Rancang Sampul
Haitamy el-Jaid
Setting & Tataletak
Arifudin

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

Diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta
bekerjasama dengan Pustaka Pelajar Yogyakarta
Glagah UH IV/343 Telp. (0274) 564306

Cetakan I Nopember 1994

Pengantar *LKiS*

Sudah lama terjadi perubahan persepsi tentang "perubahan" di dalam –apa yang sering disebut– Islam tradisional yang dari penglihatan sosiologi positivistik merupakan 'batu karang yang tak pernah berubah' dan karena itu menjadi penghalang modernisasi. Sejak antropologi diterima sebagai perangkat baru untuk melihat perubahan-perubahan sosial, telah banyak karya-karya yang provokatif dilahirkan. Dengan pendekatan itu pula, Nahdlatul Ulama telah "ditampilkan" secara baru, dan pada umumnya dengan penuh empati dan sekaligus penuh daya-kritis.

Buku ini mewakili "kritisisme baru" itu, yang memaksa kita untuk menunda pemaknaan tergesa-gesa terhadap setiap *signal* ke-NU-an yang ada. Wacana baru "Agama dan transformasi sosial-ekonomi" yang merebak dalam dasawarsa 80-an mengiringi keputusan organisasi ini kembali ke *khittah 1926*, tidak dideskripsikan sebagai sekedar "kumpulan pernyataan-pernyataan" yang normatif. Namun justru secara historis ditampakkan –dengan tanpa beban– konflik-konflik kepentingan agama-politik-ekonomi sebagai praktek-praktek di luar wacana yang justru banyak berpengaruh dalam proses pembentukan wacana itu.

Martin van Bruinessen, seperti tampak dalam buku ini, dapatlah disebut sebagai bagian dari generasi ilmuwan Barat penghu-

jung abad XX yang percaya bahwa kaum tradisional di banyak negara berkembang bukanlah arus konservatif yang selalu mengancam "keniscayaan" modernisasi. Di matanya, kaum tradisional tampak sebagai semacam *sinema* yang merekam dan sekaligus mewartakan segala denyut emosional-intelektual-institusional penduduk pribumi untuk tetap menjadi "diri sendiri" dalam pergulatan yang tak terelakkan dengan "wacana zaman": modernitas. Sehingga ia dipandang memiliki irama dan tempo perubahan sendiri yang tidak pernah dapat diduga. Dan karena *watak otentik*nya yang cenderung menolak pemusatan, maka ia sesungguhnya memainkan "peran pembaharuan" yang unik, dengan segala "pesona dan kekonyolan"-nya sendiri. Seperti di tengah kemacetan proses demokratisasi di Indonesia sekarang ini, NU –dengan segala hiruk-pikuk ambiguitas di dalamnya– justru tampil membawakan harapan sebagai pangkal-tumbuhnya *civil society*.

Yogyakarta, November 1994

Daftar Isi

Pengantar Penerbit ● v
Daftar Isi ● vii
Pendahuluan ● 3

BAB 1
Lahirnya Nahdlatul Ulama
Latar Tradisi, Sosial dan Internasional ● 17

BAB 2
Empat Puluh Tahun Pertama
Relasi Kuasa Di Masa Transisi Panjang ● 46

BAB 3
NU dan Orde Baru
Hubungan yang Tak Mengenakkan ● 90

BAB 4
Jalan ke Situbondo
Konflik Faksi, Pancasila dan Kembali Ke Khittah ● 115

BAB 5
Akar Sosial NU
Pesantren dan Tarekat ● 150

BAB 6
Muktamar NU Ke-28
Menguji Khittah ● 181

BAB 7
Wacana Penting Di Akhir 1980-an (I)
NU dan Masalah Keagamaan ● 207

BAB 8
Wacana Penting Di Akhir 1980-an (II)
NU dan Problem Sosial-Ekonomi ● 235

Akhirul Kalam ● 258
Pustaka Terpilih ● 263
Lampiran-Lampiran ● 285
Biografi Penulis ● 311

NU

Tradisi
Relasi-relasi
Kuasa
Pencarian
Wacana Baru

*M*artin van *B*ruinessen

nuonline

RAIS 'AAM NAHDLATUL ULAMA
DARI MASA KE MASA

RAIS 'AAM

KH M Hasyim Asy'ari
Rais Akbar
1926-1947

KH A Wahab Chasbullah
1947-1971

KH Bisri Syansuri
1971-1980

KH M Ali Maksum
1980-1984

KH Achmad Siddiq
1984-1991

KH Ali Yafie
1991-1992

KH Moh Ilyas Ruhiyat
1992-1999

KH M A Sahal Mahfudh
1999-2014

KH A Mustofa Bisri
2014-2015

KH Ma'ruf Amin
2015-2018

KH Miftachul Akhyar
2018-2027

PENDAHULUAN

NAHDLATUL ULAMA (NU) adalah sebuah gejala yang unik, bukan hanya di Indonesia tetapi juga di seluruh Dunia Muslim. Ia adalah sebuah organisasi ulama tradisionalis yang memiliki pengikut yang besar jumlahnya, organisasi non-pemerintah paling besar yang masih bertahan dan mengakar di kalangan bawah. Ia mewakili, paling tidak, dua puluh juta Muslim, yang --meski tidak selalu terdaftar sebagai anggota resmi-- merasa terikat kepadanya melalui ikatan-ikatan kesetiaan primordial. Di sebuah negeri yang dilanda kecenderungan-kecenderungan kuat ke arah pemusatan (sentralisasi), NU merupakan organisasi paling signifikan yang sangat terdesentralisasi. Para pengkritiknya mengkaitkan desentralisasi yang luar biasa ini dengan ketidakefektifan pengurus pusatnya, sementara warga NU sendiri lebih suka menghubungkannya dengan rasa kemandirian yang sangat tinggi yang dimiliki para kiai lokal yang menjadi penyangga moral organisasi ini.

Sejalan dengan tradisi politik Islam Sunni, NU dalam perjalanan sejarahnya di masa lalu biasanya bersikap sangat akomodatif terhadap pemerintah, dan para pemimpinnya seringkali dituduh sebagai orang-orang yang sangat oportunis. Namun, selama 1970-an, ketika kebijakan-kebijakan khas Orde Baru secara bertahap berjalan menurut arahnya sendiri, NU menjelma menjadi pengkri-

tik yang terus terang dan konsisten terhadap berbagai kebijakan tersebut. Suara-suara protes terhadap berbagai ketetapan pemerintah yang tidak populer yang terdengar di DPR ternyata berasal dari para utusan NU. (Pengkritik yang lebih radikal, tentu saja, tidak dapat ambil bagian dalam politik parlemen sejak tahap sangat awal). Dua kali utusan NU melanggar prinsip politik konsensual yang sangat dijunjung tinggi dengan melakukan *walk out* dari DPR, tindakan tersebut tidak hanya merupakan protes terhadap undang-undang yang sedang disidangkan pada saat itu (salah satunya berkaitan dengan indoktrinasi ideologi resmi, Pancasila) tetapi juga menantang landasan pokok politik Orde Baru.

Barangkali penolakàn NU inilah yang mendorong pemerintah pada awal 1980-an sangat menuntut adanya kesepakatan ideologis yang lebih jauh lagi dan mewajibkan semua organisasi kemasyarakatan dan partai politik menerima Pancasila sebagai asas tunggal, dengan melepaskan semua asas yang lain, termasuk Islam. Kali ini, berlawanan dengan yang mungkin diduga orang, NU menuruti tuntutan tersebut, dan bahkan melakukannya mendahului semua organisasi besar lainnya. Muktamar 1984 (yang biasa dikenal dengan Muktamar Situbondo) melakukan perubahan anggaran dasar sebagaimana yang diminta pemerintah. NU juga melakukan gerakan rekonsiliasi lain dengan pemerintah; ia bahkan mengundang Panglima ABRI beragama Katolik, L.B. Moerdani –yang dipercaya secara langsung telah memerintahkan tentara menembak para demonstran Muslim di daerah Tanjung Priok, Jakarta, beberapa waktu sebelumnya pada tahun yang sama– untuk mengunjungi pesantren besar di Jawa Timur dan bertemu dengan para kiai.

Sikap yang nampak tidak sejalan dengan pendirian oposisional yang diambilnya beberapa waktu sebelumnya ini hanyalah salah

satu dari beberapa perubahan terkait yang terjadi hampir secara bersamaan. Pada muktamar yang sama, NU menyatakan diri meninggalkan politik praktis –sebuah keputusan yang umumnya disebabkan frustasi terhadap faksi lain di Partai Persatuan Pembangunan (PPP), ke dalam mana NU dipaksa meleburkan diri pada 1973. NU menyatakan niatnya menjadi sebuah organisasai keagamaan non-politik sebagaimana di masa lalu, sembari pada saat yang sama menyatakan pengembangan masyarakat (*community development*) sebagai bagian dari keprihatinannya. Satu-satunya bapak pendiri NU yang masih hidup akhirnya meninggal dunia pada 1980, dan reorientasi di atas –dalam pikiran banyak orang– sangat erat kaitannya dengan generasi pemimpin yang lebih muda yang terpilih pada muktamar 1984. Adalah, terutama, Kiai Achmad Siddiq, Rois Aam (pemegang kewenangan keagamaan dan moral tertinggi dalam NU), dan Abdurrahman Wahid, Ketua Umum badan eksekutif (*Tanfidziyah*), yang telah memberi wajah baru bagi organisasi ini. Kedua tokoh ini mewakili gagasan-gagasan yang agak berbeda dengan gagasan para pendahulu mereka mengenai apa yang harus diperjuangkan NU.

Dapat dimengerti, perubahan-perubahan yang terjadi di tubuh NU ini tidak mendapat dukungan suara bulat. Mereka banyak mendapat kritik, baik dari kalangan orang dalam maupun luar organisasinya. NU sudah terlibat aktif dalam politik sejak tercapainya kemerdekaan bangsa (sebagai partai politik ataupun sebagai bagian dari PPP) dan telah melahirkan banyak politisi profesional. Banyak kalangan yang keberatan dengan alasan bahwa perubahan ini akan merugikan kepentingan-kepentingan politik umat Islam atau khususnya NU, di samping banyak kiai yang sudah sangat tergantung kepada berbagai bentuk patronase yang diperoleh me-

lalui jalur politik. Demikianlah, mereka yang terbiasa dengan pola-pola berpikir yang sudah mapan dan juga sebagian kelompok kepentingan dalam NU tidak dapat menerima langkah depolitisasi tersebut.

Namun perubahan tiba-tiba kepada sikap akomodatif dan penurut kepada pemerintah ini, mungkin mengejutkan, berjalan dengan penolakan yang jauh lebih kecil di dalam tubuh NU dibandingkan penolakan terhadap keputusan keluar dari PPP. Banyak anggota NU, karena alasan yang berbeda-beda, merasa tidak senang ketika organisasi mereka berkonfrontasi dengan pemerintah. Para pengusaha yang berafiliasi dengan NU dan para kiai segera menemukan betapa kehidupan menjadi jauh lebih mudah ketika para penguasa sipil dan militer tidak lagi mencurigai organisasi mereka. Perubahan sikap tersebut sempat menimbulkan rasa tidak percaya di kalangan orang luar; tetapi tak berlangsung lama, karena semua organisasi lain, setelah sebelumnya merasa enggan atau melakukan protes diam, akhirnya mengikuti juga.

Di samping tekanan pemerintah, ada juga beberapa alasan lain yang mendorong penarikan diri dari politik praktis. Banyak kiai merasa bahwa konsentrasi kepada berbagai kegiatan politik telah mengorbankan kualitas pendidikan pesantren; sementara yang lain merasa bahwa kepentingan sosial dan ekonomi masyarakat pedesaan yang menjadi massa pendukung NU telah terabaikan karenanya. Pada 1980-an kita menyaksikan, berbarengan dengan depolitisasi NU, tumbuhnya kembali minat baru dalam pengembangan bidang pendidikan dan tradisi intelektual Islam serta berbagai upaya serius memperbaiki situasi sosial dan ekonomi pendukung pedesaan NU. Terlihat juga berbagai usaha untuk mengembangkan wacana keagamaan baru yang lebih peka terhadap problem-pro-

blem kemiskinan, ketimpangan, ketertindasan dan pembangunan, suatu corak teologi pembebasan Islam Indonesia (tetapi secara hati-hati disebut sebagai "teologi pembangunan").

Berbagai perkembangan inilah yang menjadi pokok bahasan utama buku ini. Untuk menempatkan berbagai peristiwa dan gagasan yang bergulir pada 1980-an ke dalam konteks yang lebih luas, dan untuk menunjukkan bahwa terdapat kesinambungan dengan masa lalu yang lebih banyak daripada yang dipikirkan banyak orang, pembahasan mengenai periode 1980-an ini didahului dengan beberapa bab yang menggambarkan perjalanan sejarah NU pada masa sebelumnya.

KAJIAN TERDAHULU MENGENAI NAHDLATUL ULAMA

Dibandingkan dengan gerakan-gerakan Muslim pembaru (reformis) dan modernis, NU tidak banyak mendapatkan perhatian kalangan ilmiah. Ia hampir tidak disebut dalam kajian-kajian pada masa kolonial. Survei Pluvier mengenai gerakan nasionalis pada periode 1930-42 (Pluvier, 1953) –walaupun memberikan perhatian kepada gerakan-gerakan yang bahkan jauh lebih kecil dan berlangsung sebentar yang hanya berarti dalam skala regional, sama sekali tidak menyebut NU. Kahin, dalam kajiannya mengenai periode berikutnya, hanya menyebutnya dua kali, sebagai pasangan "lebih konservatif" dari organisasi Muslim pembaru, Muhammadiyah, di dalam Masyumi (Kahin, 1952). Hanya Benda dan Wertheim yang memberikan ulasan yang lebih dari sekadar menyebutnya sambil lalu, tetapi mereka tidak banyak menunjukkan minat kepada dinamika internalnya dan jelas mengandung bias yang lebih memihak kepada kaum modernis (Benda, 1958;

Wertheim, 1959).

Para ilmuwan sosial Amerika yang berorientasi kepada modernisasi (*modernization-oriented*) yang mengkaji Indonesia pada 1950-an dan 1960-an juga mempersepsikan adanya potensi perkembangan yang lebih besar di kalangan modernis, dan karena itu lebih banyak memberikan perhatian kepada kalangan tersebut dari pada kepada kalangan tradisionalis. Geertz, yang paling berpengaruh di antara mereka, berulangkali merujuk kepada perbedaan antara kaum kolot (tradisionalis, konservatif) dan Muslim pembaru serta persaingan antara NU dan Muhammadiyah pada tingkat lokal; dia juga memberikan beberapa ulasan yang cerdas tentang sikap-sikap mereka yang bertentangan. Namun, pengamatan-pengamatannya mengenai NU dan dunia pesantren, yang dia definisikan dalam term yang benar-benar negatif ("anti-modernisme", "organisasi kontra-pembaruan"), tetap sangat tidak memuaskan (Geertz, 1960a, 1960b, 1965, 1968).

Karya Benedict Anderson, sebagaimana dalam banyak aspek lain, merupakan perkecualian. Dalam kajiannya mengenai peranan pemuda dalam revolusi (Anderson, 1972) dia secara eksplisit berusaha memberikan perhatian yang sepatutnya kepada pesantren dan NU. Dalam sebuah papernya kemudian (Anderson, 1977) dia menyoroti prasangka-prasangka ilmiah (*scholarly prejudices*) yang telah mengakibatkan penelantaran NU tersebut. Laporan terbaik mengenai berdirinya dan perkembangan awal NU, mengejutkan, harus ditemukan dalam kajian Deliar Noer tentang gerakan-gerakan pembaruan di Indonesia (Noer 1973). Berbagai kajian pada tingkat lokal dan regional mengenai perjuangan kemerdekaan yang muncul belakangan ini tidak banyak menyebut NU, dan se-

bagian bahkan mengabaikan sama sekali.[1] Orang menjadi bertanya-tanya apakah ini disebabkan karena NU tidak memainkan peranan sama sekali atau karena tendensi yang bisa dimengerti di pihak para ilmuan yang memusatkan perhatian kepada gerakan-gerakan yang paling radikal. NU sendiri belum menghasilkan sebuah generasi ilmuwan dari lingkungannya sendiri yang mampu menyoroti lebih banyak peranannya dalam revolusi Indonesia (tetapi lihat Anam 1985, Zuhri 1987, Haidar 1991).

Ilmuan asing pertama yang memberikan perhatian serius kepada NU adalah Ken Ward dalam kajiannya tentang pemilu 1971 (Ward 1974). Bab yang membicarakan tentang NU dalam buku ini masih merupakan tulisan terbaik mengenai pokok persoalan tersebut. Adalah benar bahwa NU hampir tidak dapat diabaikan dalam sebuah kajian tentang periode tersebut, karena di antara kontestan-kontestan pemilu, NU merupakan salah satu partai yang paling kritis terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah. Di Jawa Timur, tempat Ward melakukan pengamatannya, pemilu dalam banyak tempat merupakan pertarungan antara Golkar, yakni partai pemerintah, dan NU. Namun, Ward tidak hanya memperhatikan aspek yang semata-mata bersifat politis dari kampanye dan mempelajari subkultur yang diwakili NU dan pandangan dunia (*weltanschauung*) para pemimpinnya.

---

[1] Audrey R. Kahin 1985; Fredrick 1989; Lucas 1991; Cribb 1991. Kurangnya perhatian kepada NU tersebut, sangat mengejutkan, terjadi juga dalam kajian Fredrick, yang berkaitan dengan Surabaya. Pada halaman 252 pengarang ini menyatakan bahwa "di Surabaya umum dipercaya bahwa pemimpin revolusioner, Bung Tomo, mendapatkan kepercayaan dan dukungan dari Kiai Wachid Hasjim, pemimpin pesantren terkenal di Jombang, Tebuireng", tetapi dia tidak menjelaskan kenapa dukungan ini sangat berarti. Wahid Hasjim pada waktu itu adalah pemimpin NU yang sangat terkemuka yang mempunyai hubungan dengan kaum nasionalis; ayahnya, yang merupakan pimpinan pesantren yang sebenarnya, merupakan ulama NU yang sangat dihormati. Beberapa hari setelah Bung Tomo mulai melancarkan pidato radionya yang terkenal, sebuah pertemuan para pemimpin NU dari seluruh Jawa dan Madura, yang berkumpul di Surabaya, menyatakan perjuangan kemerdekaan nasional sebagai *jihad*, "perang suci", dan umat Islam diwajibkan ikut serta (lihat bab 2 di bawah).

Sumbangan ilmiah penting lainnya adalah artikel Mitsuo Nakamura tentang Muktamar NU 1979 yang dihadirinya (Nakamura 1981). Di samping memberikan laporan langsung mengenai acara muktamar (sebuah pandangan sekilas yang langka tentang proses politik dalam organisasi ini), Nakamura berusaha menjelaskan bagaimana pendirian radikal NU selama 1970-an bukanlah sesuatu yang bertentangan dengan corak tradisionalnya tetapi agaknya justru merupakan konsekwensi darinya. Setelah Muktamar 1984 di Situbondo, Sidney Jones menerbitkan sebuah analisis yang menarik tentang perubahan yang terjadi di tubuh NU; analisisnya benar-benar bermutu berkat hubungannya yang dekat dengan beberapa kiai berpengaruh dan para aktifis pengembangan masyarakat pada periode tersebut (Jones 1985).

Selama dasawarsa yang lalu, beberapa penulis Indonesia telah menerbitkan sejumlah kajian tentang NU. Kebanyakan mereka memusatkan perhatian kepada NU sebagai aktor politik. Seorang ilmuwan politik, Machrus Irsyam (1984), membahas hubungan antara NU dan PPP yang kelak berakhir dengan pemutusan hubungan formal pada 1984. Seorang wartawan yang dekat dengan para pembaru muda di NU, Choirul Anam (1985), menelusuri sejarah NU sejak kelahirannya sampai Muktamar Situbondo, dengan menekankan kontinuitas dan konsistensi dalam kebijakan-kebijakan NU. Seorang Teolog Protestan, Einar Martahan Sitompul, (1989) menggambarkan secara ringkas proses penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai asas tunggal; dia juga menekankan kontinuitas dengan masa lalu. Bagi kalangan minoritas Kristen di Indonesia, Pancasila –tentu saja– ditujukan, antara lain, demi terciptanya toleransi beragama; dan bisa dimengerti, Sitompul sangat bersimpati kepada kelompok Situbondo dalam NU. Terakhir, se-

orang ilmuan politik lain, Kacung Marijan, menulis sebuah penelusuran yang rinci mengenai berbagai perkembangan pada pertengahan dan akhir 1980-an. Sebuah jenis kajian lain, yang berbeda tetapi sangat relevan untuk memahami dinamika NU, adalah karya Zamakhsyari Dhofier mengenai tradisi pesantren (1980a, 1980b, 1982).

Pada saat buku ini disusun, paling tidak ada tiga kajian lain tentang NU yang sedang dilakukan atau hampir selesai. Ketiganya adalah disertasi doktor. Adrée Faillard dari Paris telah menyelesaikan sebuah tesis yang menyoroti perkembangan-perkembangan di tahun 1980-an, yang mungkin akan terbit dalam waktu dekat. Greg Fealy dari Universitas Monash (Australia) sedang menggarap tentang NU selama masa Demokrasi Terpimpin; tesisnya, yang didasarkan atas penelitian arsip yang luas dan banyak wawancara, mungkin akan memberikan pandangan baru mengenai periode tersebut. Terakhir, Sabine Kuypers dari Leiden, melakukan kajian tentang organisasi Muslimat NU dan berbagai kegiatan sosialnya. Tampaknya, NU pada akhirnya mulai mendapatkan perhatian ilmiah yang selayaknya.

LATAR BELAKANG BUKU INI

Perkenalan pertama saya dengan NU berawal ketika saya bekerja di LIPI sebagai konsultan metodologi penelitian dan ikut terlibat dalam sebuah proyek penelitian tentang pandangan hidup ulama (1986-90). Selama berlangsungnya proyek ini saya mengunjungi banyak pesantren dan madrasah serta bertemu dengan banyak ulama, baik tradisionalis maupun modernis. Saya juga bertemu dengan orang-orang muda yang terlibat dalam proyek peng-

embangan masyarakat yang dilakukan di dalam dan sekitar pesantren. Saya mulai tertarik kepada sejarah pendidikan agama di Indonesia dan sejarah hubungan antara Indonesia dengan Timur Tengah. Dan secara berangsur-angsur saya menemukan bahwa NU merupakan gejala yang jauh lebih beraneka warna dan dinamis dari pada gambaran yang ada di pikiran saya.

Sebagaimana kebanyakan orang Barat, saya agak berprasangka terhadap NU dan ulama tradisionalis ketika saya pertama kali menginjakkan kaki di Indonesia. Ketika itu saya percaya bahwa modernisme Islam lebih dinamis dan secara intelektual lebih menarik ketimbang kaum pemelihara tradisi. Saya menghubungkan NU dengan oportunisme politik, konservatisme sosial dan keterbelakangan kultural. Saya segera menemukan bahwa kenyataannya berbeda, dan kaum modernis dan pembaru tidak selalu merupakan pemikir muslim paling progresif di Indonesia. Banyak di antara mereka (kaum modernis) yang tampaknya sudah memegang teguh paradigma-paradigma Hasan al-Bana, Sayyid Qutb dan Abul-A'la Maududi, sebuah bentuk taklid yang bisa menjadi lebih kaku ketimbang sikap taklid kaum tradisionalis kepada empat imam madzhab. Saya seringkali bertemu dengan orang-orang muda berlatar belakang pesantren yang secara intelektual berpikiran lebih terbuka dan lebih besar rasa ingin tahunya ketimbang kebanyakan modernis yang saya kenal.

Dalam kenyataannya, sebagian dari pemikir muslim paling menarik di Indonesia berasal dari latar belakang tradisionalis, bukan modernis. Abdurrahman Wahid, Musthofa Bisri, dan Masdar Farid Mas`udi --untuk menyebut tiga nama saja– adalah para pemikir non-konformis yang, justru karena mereka telah menjalani pendidikan tradisional disamping pengetahuan tentang dunia mo-

dern, telah memberikan sumbangan penting bagi wacana Islam di Indonesia. Masing-masing, sebagai pemikir, berbeda satu sama lain meskipun terlihat beberapa karakteristik yang sama. Tradisi dan transformasi, dalam pikiran mereka, bukanlah hal-hal yang sepenuhnya berbeda dan saling bertentangan, tetapi sebuah pasangan yang menyatu dan saling membutuhkan. Komitmen kepada cita-cita keadilan sosial dan demokrasi, dan toleransi kepada agama lain atau penafsiran Islam yang lain, merupakan dua dari unsur-unsur penting dalam pemikiran mereka. Gagasan-gagasan mereka merupakan sumbangan bagi lahirnya wacana Islam yang lebih dinamis, lebih menarik dan merangsang daripada sumbangan muslim fundamentalis, dan, saya yakin, dalam jangka panjang akan lebih memberikan hasil. Merupakan keberuntungan yang sangat besar bagi saya mengenal para pemikir ini, dan saya telah belajar banyak melalui berbagai diskusi dengan mereka. Ada juga hal lain yang membuat NU menarik bagi saya. Sebagaimana dikatakan di atas, NU bukan hanya sebuah organisasi ulama tetapi juga sebuah wadah bagi puluhan juta orang desa dan penduduk kota, kebanyakan mereka adalah anggota dari lapisan masyarakat yang lebih miskin. Apapun struktur formal NU, dalam prakteknya ia sangat terdesentralisasi. Sangat sulit bagi PBNU untuk memaksakan sebuah kebijakan yang sama bagi semua wilayah dan cabang, dan benar-benar tidak mungkin memberikan perintah kepada para kiai. Masing-masing kiai tetap merupakan seorang raja di pesantrennya sendiri; dan betapapun setianya kepada NU, dia sangat menjunjung tinggi kemandiriannya sendiri. Kenyataan ini seringkali dilihat sebagai kelemahan NU sebagai organisasi, tetapi kecenderungan yang kuat ke arah otonomi lokal ini juga dianggap sebagai sumber kekuatan NU sebagai sebuah sikap mental dan sub-kultur.

Dalam perdebatan tentang demokratisasi di negara-negara Asia belakangan ini, diakui bahwa keberhasilan demokrasi tergantung kepada eksistensi masyarakat sipil (*civil society*), yakni, bentuk-bentuk organisasi yang independen terhadap negara (*state*). Di Indonesia, sebagaimana di banyak negara Asia lainnya, negara mencengkeramkan kekuasaannya dengan sempurna di dalam kebanyakan bentuk organisasi (seperti perhimpunan-perhimpunan dagang, organisasi "golongan", dan partai politik). Ini mengakibatkan terjadinya banyak komunikasi "atas-bawah" dan hampir tidak ada yang "bawah-atas". Banyak organisasi non-pemerintah juga mengikuti pola yang sama, sehingga mereka pun tidak benar-benar merupakan unsur-unsur masyarakat sipil. Muhammadiyah pun, organisasi Islam Indonesia besar lainnya, telah berkembang dengan arah yang sama. Secara signifikan, banyak anggota dan hampir semua pengurus Muhammadiyah adalah pegawai negeri. Muhammadiyah merupakan organisasi yang lebih tertata dan bergerak secara profesional, lebih efektif daripada NU dalam banyak hal. Tetapi, dalam pandangan saya, justru kurangnya disiplin dan langkanya keseragaman di dalam NU itulah yang membuatnya secara lebih meyakinkan mewakili keragaman masyarakat Indonesia di tingkat akar rumput dan mungkin akan menjadikannya penyumbang kreatif bagi transformasi Indonesia.

Ucapan Terima Kasih

Sebuah buku seperti ini tidak akan pernah ditulis tanpa bantuan orang lain. Saya beruntung mendapatkan informasi dan dorongan, di samping bantuan dalam bentuk lain, dari banyak orang. Saya mungkin tidak akan pernah berpikir untuk menulis sebuah buku tentang NU seandainya saya tidak diundang Dr. Mochtar Buchori bekerja di LIPI, dan ambil bagian dalam proyek penelitian tentang ulama. Abdurrahman Wahid, yang pertama kali saya kenal selama proyek di atas, telah menyambut baik tulisan-tulisan awal saya tentang pesantren, kitab kuning dan tarekat, yang mendorong saya melanjutkan penelitian ini. Dia juga berjasa memperkenalkan saya kepada banyak kiai dan mengundang saya ke Muktamar Krapyak dan Munas Lampung, dan saya beruntung mendapatkan banyak wawasan melalui diskusi panjang kami selama bertahun-tahun. Saya juga belajar banyak dari Masdar F. Mas`udi (yang saya kenal sejak pertemuan di LIPI); kami banyak terlibat percakapan pribadi, dan dia mengundang saya menghadiri beberapa diskusi menarik yang dia selenggarakan (yang saya laporkan dalam bab 7 di bawah).

Saya merasa telah banyak menghabiskan waktu bersama orang-orang berlatar belakang NU, jauh sebelum saya memutuskan menulis buku ini, hanya karena saya merasa kerasan dengan mereka. Kebanyakan informasi yang digunakan dalam buku ini bukanlah hasil wawancara sistematis tetapi buah dari hubungan dengan orang-orang NU yang berlangsung lama dan dari mendengarkan diskusi-diskusi mereka. Karena itu, tidak mungkin menyebut semua nama orang yang telah membantu saya dengan berbagai cara, dan yang telah membagikan pengetahuan dan wawasan mereka

kepada saya; meski saya sudah berusaha menyebut mereka dalam catatan kaki. Tanpa keramahan dan sikap bersahabat mereka, buku ini tidak mungkin pernah ada. Saya berharap buku ini mencerminkan sesuatu yang keluar dari perasaan hangat saya kepada mereka.

Saya juga sangat berterima kasih kepada beberapa kolega luar negeri. Karel Steenbrink telah membukakan rumahnya kepada saya ketika saya pertama kali tiba di Indonesia pada 1982, dan tetap menjadi teman yang menyenangkan dan sekaligus guru yang selalu berkenan memberikan informasi dan komentar atas tulisan-tulisan saya. Greg Barton, Lance Castle, Andrée Feillard, Greg Fealy, Clark Lombardi dan Niels Mulder membaca beberapa bagian naskah awal buku ini dan memberikan komentar berharga. Terutama Lance yang, selama tahun-tahun saya di Yogyakarta, merupakan sumber dorongan intelektual bagi saya. Namun, tidak seorangpun dari mereka yang dapat disalahkan atas kesalahan faktual, interpretasi yang tidak tepat dan tidak berkenan serta titik pandang kontroversial yang mungkin ditemukan pembaca dalam buku ini. Tanggung jawab sepenuhnya berada di tangan saya.

BAB I
LAHIRNYA NAHDLATUL ULAMA
LATAR TRADISI, SOSIAL DAN INTERNASIONAL

NAHDLATUL ULAMA didirikan pada 1926 oleh sejumlah tokoh ulama tradisional dan usahawan Jawa Timur. Pembentukannya seringkali dijelaskan sebagai reaksi defensif terhadap berbagai aktifitas kelompok reformis, *Muhammadiyah*, dan kelompok modernis moderat yang aktif dalam gerakan politik, *Sarekat Islam (SI)*. Muhammadiyah dibentuk di Yogyakarta pada 1912 dan pada awal 1920-an aktif melebarkan sayapnya ke berbagai wilayah Indonesia. Muhammadiyah sangat menekankan kegiatannya kepada pendidikan dan kesejahteraan sosial, dengan mendirikan sekolah-sekolah bergaya Eropa, rumah-rumah sakit dan panti-panti asuhan, namun ia juga merupakan organisasi reformis dalam masalah ibadah dan akidah. Ia bersikap kritis terhadap berbagai kepercayaan lokal beserta berbagai prakteknya dan menantang otoritas ulama tradisional. Sarekat Islam didirikan pada tahun yang sama, 1912, untuk membela kepentingan-kepentingan kelas pedagang Muslim dalam persaingan dengan kalangan Cina. Pada tahun-tahun berikutnya, ia berkembang menjadi gerakan nasionalis pertama yang mendapatkan banyak pengikut, mendapatkan dukungan yang sangat luas di kalangan masyarakat pedesaan dan juga kelas pekerja yang baru mulai terbentuk. Pada awal 1920-an, sayap paling radikal dari Sarekat Islam memisahkan diri dan bergabung dengan

partai komunis. Akibatnya, Sarekat Islam kehilangan banyak daya hidup yang dimilikinya pada dasawarsa sebelumnya. Namun, sebagai sebuah organisasi modern yang dipimpin oleh para intelektual dan politisi jenis baru dan mengaku mewakili kepentingan seluruh umat Islam Indonesia, SI merupakan ancaman serius terhadap posisi para pemimpin tradisional umat, Kiai.

Dalam bab ini saya akan menggambarkan secara selintas berbagai peristiwa dan perkembangan yang mendorong kelahiran NU. Akan tampak bahwa aktifitas Muhammadiyah dan Sarekat Islam merupakan faktor yang penting, walaupun kelahiran NU tidaklah semata-mata --sebagaimana dinyatakan banyak penulis-- sebuah reaksi defensif terhadap pengaruh mereka yang semakin bertambah kuat. Konflik-konflik tajam antara kelompok reformis dan Islam tradisional sebagai latar belakang berdirinya NU tentu saja harus dilihat, tetapi –sebagaimana akan terlihat– perkembangan-perkembangan internasionallah yang memberikan alasan langsung bagi berdirinya NU. Lebih dari itu, walaupun dalam persepsi dirinya sendiri tujuan utama NU adalah mempertahankan tradisi keagamaan, dalam beberapa hal ia lebih dapat dilihat sebagai upaya menandingi dari pada menolak gagasan-gagasan dan praktek-praktek yang lebih dahulu diperkenalkan kalangan reformis.

ISLAM JAWA TRADISIONAL: PESANTREN DAN LINGKUNGANNYA

Rapat yang merupakan peristiwa berdirinya NU berlangsung di Surabaya dan kebanyakan anggota pendirinya menetap dan bekerja di kota tersebut, namun orientasi dasarnya tidak bersifat kekotaan. Lembaga yang menjelmakan corak Islam yang diwakili NU, pesantren atau pondok, pada dasarnya merupakan sebuah fe-

nomena pedesaan. Pesantren adalah sejenis sekolah tingkat dasar dan menengah yang disertai asrama di mana para murid, santri, mempelajari kitab-kitab keagamaan di bawah bimbingan seorang guru, kiai. Tidak dapat diketahui secara pasti sudah berapa lama lembaga pendidikan Islam tradisional ini hadir di Jawa,[3] tetapi kita tahu bahwa jumlah pesantren meningkat tajam pada paruh kedua abad kesembilan belas dan terus berkembang sejak saat itu. Banyak pemuda Islam yang telah menetap beberapa tahun di Mekkah untuk belajar kepada para guru terkemuka di sana, dan setelah kembali ke Jawa mereka mendirikan pesantren sendiri. Pesantren yang didirikan biasanya –meski tidak selalu– terletak jauh dari kota. Semakin banyak daerah hutan Jawa dibuka dan dibersihkan untuk lahan penanaman padi dan tebu, begitu juga perkembangan pesantren. Dalam beberapa kasus, pesantrenlah yang membuka hutan dan kemudian diikuti oleh para pemukimnya.[4]

Sebuah pesantren paling tidak terdiri dari rumah kiai, sebuah mesjid, dan asrama-asrama untuk para santri. Sebagian santri berasal dari desa tetangga dan kembali ke rumah setiap hari setelah pelajaran usai. Namun, para santri senior cenderung berasal dari tempat-tempat yang jauh; banyak santri dan orang tua mereka yang nampaknya lebih menyukai pesantren yang jauh daripada pesantren yang dekat. Kebanyakan santri biasanya membayar sejumlah biaya tertentu; sebagian yang lainnya memperoleh hak untuk

---

[3]Sekian lama orang beranggapan bahwa pesantren hanyalah kelanjutan dari lembaga pendidikan serupa di masa pra-Islam. Anggapan ini tidak didukung dengan bukti-bukti yang kuat, dan ada alasan-alasan kuat untuk mempercayai bahwa corak pesantren yang ada pada abad sembilan belas tidak dapat ditemukan sebelum pertengahan abad delapan belas (lihat van Bruinessen 1992c).

[4]Demikianlah KH Hasjim Asj`ari mendirikan pesantren Tebuireng yang praktis berhadapan dengan pabrik gula Cukir, Jombang selatan, yang konon dimaksudkan untuk memberikan bimbingan kepada masyarakat perintis yang tidak patuh kepada syari`at. KH Mohammad Hadi dari Girikusumo (lihat Bruinessen 1994:162) mewakili pola yang lain: dia mendirikan pesantren sederhana di sebelah selatan Semarang di tengah-tengah hutan yang dibukanya sendiri.

tinggal di pesantren tersebut dengan bekerja di ladang atau rumah tangga kiainya. Biaya pendidikannya biasanya jauh dari mencukupi kehidupan kiai dan perawatan pesantren, tetapi kebanyakan kiai mempunyai berbagai sumber pendapatan yang lain. Kebanyakan mereka memiliki tanah pertanian atau berdagang kecil-kecilan, dan hampir semuanya secara teratur menerima berbagai hadiah dari para pengikut setianya yang kaya.

Sekitar pergantian abad yang lalu, kaum muslim taat yang merupakan sumber dukungan bagi kiai adalah kelompok minoritas kecil di lingkungan masyarakat pedesaan. Mereka sering disebut *kaum putihan*, karena mereka lebih suka mengenakan pakaian dan peci putih. Kita tidak tahu banyak tentang komposisi sosial dari kelompok ini. Sumber-sumber Belanda dari periode tersebut menyebutkan bahwa mereka pada umumnya terdiri dari para pedagang keliling dan pengrajin, tetapi pastilah juga terdapat para petani dan buruh tani. Pada umumnya, kelompok muslim taat ini tampak secara hati-hati menjaga jarak sosial mereka dari massa petani yang menganut kepercayaan sinkretis dan menjalankan praktek pemujaan arwah setempat (yang di sebagian wilayah disebut *kaum abangan*), dan mereka seringkali bertempat tinggal secara terpisah dengan kelompok yang terakhir ini.[5] Dari lingkungan inilah kebanyakan santri (dalam arti murid pesantren) berasal, walaupun tidak selalu demikian. Sebagian keluarga priyayi juga mengirim anak-anak mereka ke pesantren, untuk melengkapi pendidikan umum mereka.[6] Sepanjang abad ini semakin banyak pula kelompok

[5] Lihat studi tentang salah satu komunitas semacam ini, di wilayah Jombang, dalam Fox & Pradjarto 1989. Di sini kalangan santri hampir tampak sebagai kelompok etnis tersendiri: mereka menikah di kalangan mereka sendiri (walaupun orang dapat masuk menjadi anggota komunitas ini melalui pendidikan pesantren), mempunyai spesialisasi ekonomi mereka sendiri (pembuatan nila) dan bertempat tinggal secara terpisah di desa.

[6] Lihat ingatan (yang meragukan) dari Pangeran Ahmad Djajadiningrat, yang kelak menjadi bupati Ban-

abangan yang secara bertahap terserap ke dalam lingkungan pesantren.

Terdapat berbagai tingkatan pesantren. Yang paling sederhana hanya mengajarkan cara membaca huruf Arab dan menghafal beberapa bagian atau seluruh Al-Qur'an. Yang agak lebih tinggi adalah pesantren yang mengajarkan kepada para santrinya berbagai kitab fiqh, ilmu akidah dan kadang-kadang amalan Sufi, di samping tata bahasa Arab (Nahwu-Sharaf). Di pesantren paling maju –yang paling terkenal di antaranya, pesantren Tebuireng, Jombang– diajarkan kitab-kitab fiqh, akidah dan tasawwuf yang lebih mendalam dan beberapa mata pelajaran tradisional lainnya. Abad ini menyaksikan adanya pertambahan secara bertahap jumlah kitab-kitab (dalam bidang tersebut di atas) yang dipelajari. Dan wawasan disiplin intelektualnya juga mengalami perluasan, dengan diperkenalkannya kitab koleksi hadits, tafsir Al-Qur'an, logika, sejarah Islam, dan mata-mata pelajaran umum. Namun identitas tradisi intelektual pesantren sekarang, sebagaimana waktu itu, ditentukan tiga serangkai mata pelajaran, yang terdiri dari fiqh menurut mazhab Syafi`i, akidah menurut mazhab Asy`ari dan amalan-amalan Sufi dari karya-karya Imam al-Ghazali.[7]

Kiai memainkan peranan yang lebih dari sekadar seorang guru. Dia bertindak sebagai seorang pembimbing spiritual bagi mereka yang taat dan pemberi nasehat dalam masalah kehidupan pribadi mereka, memimpin ritual-ritual penting serta membacakan

---

ten, tentang pengalamannya hidup di pesantren (Djajadiningrat 1908). Alumni pesantren terkenal lainnya adalah Ronggowarsito, penyair besar istana Jawa, yang pemikiran mistik singkretisnya barangkali banyak diambil dari kitab-kitab tasawuf yang dipelajarinya di pesantren Tegalsari. Beberapa keluarga besar ulama, ternyata, mempunyai hubungan melalui perkawinan dengan keluarga-keluarga priyayi.

[7] Kurikulum pesantren sebagaimana yang diajarkan pada abad ke-19 digambarkan dalam van Bruinessen 1990b dan 1992c. Untuk studi yang lebih rinci tentang dunia pesantren, lihat Prasodjo 1974, Dhofier 1980a dan 1982, Rahardjo 1985 dan Moosmuller 1989.

do'a pada berbagai acara penting. Banyak kiai Jawa yang juga dipercaya mempunyai kemampuan penglihatan batin dan ilmu kesaktian tertentu; mereka bertindak sebagai orang yang dapat melakukan penyembuh spiritual dan mengusir roh jahat, membuat jimat-jimat atau mengajarkan berbagai teknik kekebalan tubuh. Banyak kiai yang menjadi guru pencak silat, yang menggabungkan berbagai teknik olah fisik dengan teknik-teknik mistik untuk meningkatkan kelincahan bertarung dan kekebalan terhadap senjata, atau untuk membuat tidak mempan dari pukulan, senjata tajam atau senjata api dari pihak lawan. Pengaruh seorang kiai akan menjadi semakin besar lagi jika dia berafiliasi dengan sebuah tarekat dan dapat mengajarkan amalan-amalan tarekat bagi mereka yang ingin belajar kepadanya. Tarekat tidak hanya menghubungkannya dengan kiai lainnya dalam jaringan yang luas tetapi juga melahirkan pengikut yang sangat taat dan setia.

Kiai merupakan perantara, dengan pengertian yang berbeda-beda, antara dunia ini dan dunia arwah. Kepercayaan kepada adanya dunia arwah yang harus diambil hati merupakan ajaran sentral dalam Islam Jawa tradisional dan juga dalam pandangan hidup kaum abangan. Kebanyakan kiai dipercaya, karena penguasaannya atas ilmu-ilmu keislaman, mampu mengusir jin dan menangkal pengaruh-pengaruh buruk dari dunia gaib. Mereka juga dipercaya lebih mampu dari orang lain dalam menjalin hubungan dengan arwah-arwah orang yang sudah meninggal. Seorang kiai tarekat merupakan penghubung muridnya dengan seluruh mata rantai guru-guru terdahulu yang bersambung sampai kepada Nabi dan akhirnya Kepada Allah, dan dia adalah penyambung melalui mana berkah mengalir dari arwah-arwah para wali kepada pengikutnya. Sebagian kiai terkenal sebagai orang yang mempunyai *ilmu ladunni*,

pengetahuan yang diperoleh dengan cara-cara supernatural, dan terdapat banyak cerita tentang kiai yang dapat melakukan perjalanan jarak jauh dengan cara yang menakjubkan, misalnya pergi melaksanakan shalat Jum`at ke Mekkah.

Arwah-arwah orang yang sudah meninggal tetap memainkan berbagai peranan dalam kehidupan Muslim Jawa tradisional. Ziarah ke makam orang yang dihormati –keluarga dan leluhur, guru, wali dan raja– tidak saja dianggap perbuatan yang berpahala besar di kalangan Muslim Jawa tradisional tetapi juga dipercaya mempunyai kegunaan-kegunaan praktis. Dipercaya bahwa pahala, yang diperoleh dari, misalnya, pembacaan doa-doa dan ayat-ayat Al-Qur'an, dapat dipersembahkan bagi arwah-arwah orang yang sudah meninggal. Sebagai balasannya, para arwah tersebut dapat dimintai sesuatu, misalnya pertolongan, wangsit, penyembuhan penyakit atau kemandulan. Di kebanyakan pesantren, makam kiai pendiri dan guru-guru lainnya merupakan tempat penting, dan hari kematian sang pendiri selalu diperingati setiap tahun. Dipercaya bahwa makam kiai –atau lebih tepat, arwahnya– masih dapat memberikan berkah; kehadiran makam menambah legitimasi bagi para penerusnya.

Berbagai ritual yang diperuntukkan bagi orang yang baru meninggal juga didasarkan atas kepercayaan bahwa komunikasi semacam itu tetap dapat dijalin: Para rekan dan kerabat berkumpul untuk mengadakan *tahlilan* dan *slametan*, yang pahalanya dipersembahkan kepada arwah almarhum. *Ziarah* dan *tahlilan* tidak harus menghadirkan kiai, tetapi dipercaya akan lebih afdol jika dipimpin seorang kiai.

KRITIK KAUM PEMBARU TERHADAP ISLAM TRADISIONAL

Ajaran-ajaran Muslim pembaru (reformis) dan modernis abad ke-19 dan ke-20 berlawanan dengan seluruh bangunan kepercayaan dan amalan Muslim tradisional. Banyak di antara kepercayaan dan amalan Muslim tradisional dinyatakan sebagai "bid`ah", bukan ajaran asli Islam. Kaum puritan yang lebih ketat di kalangan mereka mengerahkan segala usaha untuk memberantas semua unsur lokal dalam kehidupan keagamaan dan bahkan sampai soal-soal *furu`* dalam peribadatan yang tidak pernah diajarkan Nabi. Salah satu soal *furu`* menjadi pokok perdebatan sengit adalah *niat* atau *ushalli*, pelafalan niat ketika memasuki shalat. Menurut kalangan tradisional, niat ini dinyatakan dengan bersuara, tetapi karena tidak terdapat hadits yang menjadi dasarnya, kaum pembaru berpendirian bahwa niat tidak dilafalkan, hanya di dalam hati.[8]

Kritik paling keras terhadap amalan tradisionalis berkaitan dengan hubungan antara orang yang masih hidup dengan orang yang sudah meninggal dunia. Kaum pembaru menyatakan bahwa kematian berarti berakhirnya komunikasi antar manusia dan upaya-upaya untuk berhubungan dengan arwah orang yang sudah meninggal dunia, dengan tujuan apapun, merupakan penyimpangan dari ajaran tauhid. Mereka secara tegas menolak kepercayaan kepada pertolongan arwah dan bentuk-bentuk kontak spiritual lainnya; pemujaan wali dikutuk sebagai amalan yang bertentangan dengan ajaran

[8]Sebab kenapa *ushalli* menjadi soal yang demikian penting antara kaum pembaru dan tradisionalis di Indonesia bersifat sangat kebetulan. Dalam perdebatannya dengan kalangan pembaru di Surabaya, Kiai Wahab Chasbullah menyatakan bahwa Al-Qur'an dan Hadits saja tidak cukup sebagai sumber untuk ibadah-badah yang paling pokok sekalipun, dan beliau menyebutkan pelafalan *ushalli* sebagai unsur ibadah yang ditetapkan melalui *ijma`* (kesepakatan ulama belakangan). Hal ini kemudian menyebabkan kalangan pembaru menolak *ushalli* sama sekali. A. Hassan, yang kemudian menjadi pemimpin Persis, berjuang gigih untuk memumikan agama setelah beberapa kali berdiskusi dengan Kiai Wahab pada tahun 1924 (Noer 1973 : 86-87; Pijper 1977 : 121).

Islam. *Tahlilan, slametan* dan *ziarah*, yang bagi kalangan tradisionalis merupakan amalan keagamaan yang sangat penting, sangat dibenci oleh kaum pembaru. Menurut kaum pembaru, satu-satunya amalan yang sah yang dapat dilakukan untuk kerabat yang sudah almarhum adalah berdoa secara langsung kepada Allah dan memohon ampunan atas dosa-dosanya.

Pengetahuan tekstual kiai, terutama fiqh –ilmu terpenting dalam khazanah keilmuan tradisional–, juga diserang oleh para pembaru. Kaum modernis mempertanyakan relevansinya, kaum puritan menyatakan bahwa fiqh banyak mengandung bid`ah. Fiqh tradisional menuntut sikap *taqlid* kepada ajaran-ajaran hukum salah seorang dari empat imam mazhab fiqh ortodoks abad pertengahan –di Indonesia, mazhab Syafi`i. Ajaran-ajaran ini dipelajari melalui berbagai karya yang bersifat ulasan (*syarah*), dan ulasan atas ulasan (*hasyiyah*) atas karya-karya abad pertengahan, yang –dalam pandangan pembaru– menjadi tabir penghalang antara masa sekarang dan masa Nabi. Karena itu, gerakan pembaruan menolak taqlid dan menganjurkan kembali kepada sumber asli, yaitu Al-Qur'an dan hadits, yang harus direinterpretasikan melalui penalaran bebas (*ijtihad*) oleh ulama yang memenuhi syarat. Mereka juga menunjukkan sikap yang menolak konsep-konsep akidah dan tasawuf tradisional, yang dalam masa formatifnya dipengaruhi oleh Filsafat Yunani serta pemikiran Kristen dan Persia.[9]

Bagi banyak ulama tradisional, kritik tersebut tampak sebagai

[9]Ini tentu saja merupakan gambaran yang terlalu sekilas tentang perbedaan-perbedaan penting antara kepercayaan dan amalan pembaru dan tradisionalis, dan tidak dapat secara adil menggambarkan berbagai ragam pendirian pembaru. Studi-studi terbaik yang mengambarkan secara umum aliran-aliran pembaharu di Indonesia dan kritik mereka terhadap Islam tradisional adalah Noer 1973 dan Pijper 1977. Untuk studi antropologis yang sangat bagus tentang perdebatan yang masih berlangsung antara kaum pembaru dari berbagai aliran dan Muslim tradisional pada tingkat lokal di Aceh Tengah, yang sangat banyak kemiripannya dengan perdebatan yang sebelum terjadi di Jawa pada abad ini, lihat Bowen 1993.

tidak lain dari serangan terhadap inti ajaran Islam (dan, tentu saja, terhadap kedudukan kiai sebagai pemegang kewenangan keagamaan). Pembelaan mereka terhadap tradisi-tradisi yang dijunjung tinggi ini membuat mereka semakin ketat memegang tradisi sebagai sebuah ciri kepribadian. Mazhab Syafi`i menjadi inti dari tradisionalisme ini (walaupun tetap ada pengakuan terhadap tiga mazhab fiqh Sunni lainnya), tetapi sebagian soal furu` yang ditolak kaum pembaru juga memperoleh makna simbolik sangat penting. Karya-karya tulis para pembaru (dan karya pelopor mereka, seperti ulama puritan abad pertengahan, Ibn Taimiyah) dinyatakan sebagai bid`ah dan diharamkan di pesantren.[10]

LAHIRNYA NAHDLATUL ULAMA: SEBUAH REAKSI ANTI-PEMBARU?

Sudah seringkali dinyatakan bahwa NU didirikan oleh kiai tradisionalis yang menyaksikan posisi mereka terancam dengan munculnya Islam reformis. Pengaruh Muhammadiyah dan Sarekat Islam yang semakin meluas, demikian menurut argumen ini, telah memarginalisasikan kiai, yang sebelumnya merupakan satu-satunya pemimpin dan juru bicara komunitas Muslim, dan ajaran kaum pembaru sangat melemahkan legitimasi mereka. Dikatakan, NU didirikan untuk mewakili kepentingan-kepentingan kiai, *vis a vis* pemerintah dan juga kaum pembaru dan untuk menghambat perkembangan organisasi-organisasi yang hadir lebih dahulu.[11]

---

[10] Perdebatan tentang ijtihad versus taqlid dan perkembangan Islam tradisional menjadi tradisionalisme Muslim yang fanatik dibicarakan secara lebih luas dalam artikel saya "Traditions for the future" (van Bruinessen, akan terbit).

[11] Ini adalah penjelasan tentang lahirnya NU yang diberikan beberapa penulis seperti Benda, Wertheim dan Geertz. Ada juga jenis penjelasan yang lebih cenderung menyatakan adanya konspirasi, yang pernah sangat populer di lingkungan para pembaru. Menurut tesis ini, penguasa Belandalah, karena

Tentu saja ada kebenaran dalam tesis ini, walaupun ia gagal menjelaskan kenapa NU didirikan pada 1926 dan tidak lima atau sepuluh tahun lebih awal, ketika Sarekat Islam sedang giat-giatnya dan ketika banyak keluhan terhadap kaum pembaru yang agresif menyebarkan ajarannya di Jawa. Adalah, terutama, Faqih Hasjim, pedagang dan penyebar aktif paham reformis asal Minangkabau yang menetap di Surabaya pada akhir 1910-an, yang memancing respons keras dari kalangan tradisional.[12] Ternyata, ketika sejumlah ulama tradisional di Surabaya membentuk sebuah perhimpunan dan mendirikan sebuah sekolah agama, yang diberi nama *Tashwirul Afkar*, pada 1924, dilaporkan pada saat itu bahwa mereka melakukannya sebagai reaksi langsung terhadap propaganda Faqih Hasjim.[13] Tashwirul Afkar umumnya dianggap sebagai cikal-bakal NU, hanya karena Kiai Wahab Chasbullah merupakan tokoh penggerak di balik keduanya. Tetapi Kiai Wahab, sebagaimana akan kita lihat di bawah, aktif dalam berbagai organisasi dan lingkungan intelektual yang ada pada waktu itu, dan juga bekerja sama dengan para pembaru moderat sebelum terjadi perselisihan di 1920-an yang membuatnya mengambil posisi tradisionalis secara lebih tegas.

---

mefi-hat Muhammadiyah dan Sarekat Islam mengancam pemerintahan Belanda atas Hindia, yang – melalui usaha-usaha Ch. O. van der Plas yang legendaris– mendorong berdirinya NU yang apolitik dan kooperatif untuk melemahkan organisasi-organisasi Muslim yang lebih radikal. Teori ini sudah diabaikan karena dianggap tidak berdasar oleh tidak kurang dari Deliar Noer, Sejarawan Islam modernis Indonesia terkenal (1973:234-5n), dan oleh ilmuwan politik terkemuka, Alfian (dikutip dalam Insyam 1984:18) tetapi masih ada saja penganutnya.

[12] Faqih Hasjim adalah murid pembaharu Minangkabau terkenal, Haji Rasul (Haji Abdul Karim Amrullah, ayah Hamka). Faqih Hasjim tiba di Surabaya pada paruh kedua 1910-an, dan berdakwah menyerang praktek-praktek tradisional, seperti *tahlilan* dan ritus-ritus untuk orang yang sudah meninggal lainnya, juga menyerang soal-soal furu` dalam ibadah tradisional yang dianggap bid`ah oleh kaum pembaru, seperti pelafalan *ushalli* (Noer 1973:226-7; Schrieke 1919).

[13] Ini dicerjakan oleh Penasehat Pemerintah Belanda untuk Urusan Pribumi, B.J.O. Schrieke, yang mengunjungi Surabaya dan Madura pada 1919 untuk mensurvei keadaan gerakan-gerakan keagamaan di sana. Lihat Schrieke 1919.

Tidak dapat dibantah, kelahiran NU merupakan bagian dari pola umum reaksi anti-pembaru. Namun, sebab-sebab langsung berdirinya tidak banyak berhubungan dengan munculnya reformisme di Surabaya, dan tujuan-tujuan awalnya bersifat lebih terbatas dan kongkret dibandingkan dengan usaha melakukan perlawanan terhadap serangan kaum pembaru. Tujuan-tujuannya berhubungan dengan perkembangan internasional pada pertengahan 1920-an: penghapusan jabatan khalifah, serbuan kaum Wahabi atas Mekkah dan pencarian suatu internasionalisme Islam yang baru. Perkembangan-perkembangan inilah, dan dampaknya bagi kaum muslim Indonesia, yang akan kita soroti terlebih dahulu.

LATAR BELAKANG INTERNASIONAL

Pada Februari 1924, Pemerintahan Kemalis Republik Turki menghapuskan jabatan Khalifah (khilafah). Hal ini memberikan dorongan kepada pembicaraan tentang teori politik Islam dan upaya-upaya untuk membangun institusi-institusi pan-Islami yang baru. Para penguasa Daulah Utsmaniyah di Istanbul sudah sejak abad ke-18 menyandang gelar sultan dan khalifah; gelar khalifah menunjukkan klaim mereka sebagai pengganti Nabi dan karena itu merupakan kewenangan tertinggi atas seluruh dunia Muslim. Pada akhir abad ke-19 klaim ini, walaupun meragukan jika ditinjau berdasarkan fakta-fakta sejarah, diakui oleh kebanyakan umat Islam di Asia Selatan dan Tenggara maupun Timur Tengah.[14]

[14]Rakyat Aceh, misalnya, meminta bantuan Turki ketika mereka berperang melawan Belanda pada akhir abad ke-19, atas dasar bahwa mereka sebelumnya mengakui Sultan/Khalifah sebagai penguasa mereka. Sebagian jemaah haji yang kembali dari Mekkah membawa bendera Daulah Utsmaniyah sebagai simbol kesetiaan mereka kepada Khalifah. Snouck Hurgronje, penasehat pemerintah Hindia Belanda, berusaha meyakinkan orang-orang sesama Eropanya bahwa khalifah bukanlah sejenis Paus dan klaim para Sultan Utsmaniyah atas gelar tersebut palsu (lihat artikelnya dalam *Verspreide*

Daulah Utsmaniyah sudah dihapuskan setahun sebelumnya, dan khalifahnya yang terakhir, setelah semua kekuatannya dilucuti, dalam prakteknya tidak lebih dari figur yang tak bisa berbuat apa-apa. Bagaimanapun juga, penghapusan khilafah menyebabkan banyak masyarakat Muslim, terutama di daerah jajahan Inggeris dan Belanda, merasa terpukul dan kehilangan orientasi. Mungkin lebih tepat dikatakan bahwa masyarakat-masyarakat Muslim yang terjajahlah yang merasakan kebutuhan akan kepemimpinan politik yang independen –sekalipun hanya bersifat simbolik– semacam itu. Kaum Muslim India berkampanye dalam rangka pemulihan kembali Daulah Utsmaniyah, dan beberapa calon menunjukkan keinginan menyandang gelar khalifah.

Salah seorang calon seriusnya adalah penguasa Mekkah, Syarif Husain (yang menguasai kota-kota suci Islam setelah runtuhnya Daulah Utsmaniyah pada 1916). Dia membentuk sebuah dewan penasehat khalifah, termasuk di antaranya dua orang Asia Tenggara yang bermukim di Mekkah, dan mengadakan sebuah kongres haji (*mu`tamar al-hajj*) di Mekkah pada Juli 1924, dengan harapan mendapatkan dukungan internasional bagi klaimnya atas gelar khalifah. Kongres ini adalah yang pertama dari serangkaian kongres Islam internasional yang diselenggarakan pada 1920-an.[15] Para pesertanya gagal mencapai kata sepakat untuk memberikan dukungan yang diharapkan Syarif Husain. Beberapa bulan kemudian (Oktober 1924), musuh besar politik Syarif, `Abd al-`Aziz ibn Sa`ud, menyerbu Mekkah dan membuyarkan ke-

---

*Geschriften*nya (jilid III); bdk. artikel tentang "khalifah" yang lebih obyektif, oleh Dominique Sourdel, dalam *Encyclopaedia of Islam*). Kebanyakan Muslim mempunyai pikiran yang berbeda, dan penghapusan jabatan khalifah menimbulkan kecemasan yang mendalam.

[15] Kongres-kongres ini dan berbagai perkembangan berikutnya, yang membawa kepada terbentuknya badan-badan internasional permanen seperti Liga Dunia Islam (*Rabitat al-`Alam al-Islami* menjadi obyek tiga studi baru-baru ini : Kramer 1986, Schulze 1990 dan Landau 1990.

inginan-keinginannya. Pada akhir tahun berikutnya, seluruh Hijaz (yakni, bagian sebelah barat semenanjung Arab), termasuk pelabuhan penting Jeddah, berada di tangan Sa`udi, sementara Husain –yang sudah melarikan diri keluar negeri– tak punya kekuasaan sama sekali.

Pada waktu itu, sedang dilakukan persiapan-persiapan penyelenggaraan Kongres Khilafat yang akan diadakan di Kairo pada Maret 1925. Inisiatif penyelenggaraannya berasal dari para ulama al-Azhar, yang didorong oleh Raja Mesir, Fu'ad, calon lain untuk kursi khalifah. Pemikir pembaru terkemuka, Rasyid Ridla, salah seorang penyelenggaranya, sudah mengirim undangan kepada Sarekat Islam dan Muhammadiyah, organisasi penting yang ada di Indonesia pada waktu itu. Namun kesulitan-kesulitan internal di Mesir mengganggu persiapan kongres dan menyebabkan kongres itu harus ditunda sampai Mei 1926.

Dalam pandangan Ibn Sa`ud, persiapan Kongres Kairo, dengan kemungkinan terpilihnya Raja Fu'ad sebagai khalifah baru, merupakan ancaman atas posisi yang baru dimenangkannya di Hijaz. Karena itu, dia menyelenggarakan kongres tandingan di Mekkah selama Juni-Juli 1926, berpura-pura menyelenggarakan pembicaraan tentang urusan haji tetapi dalam kenyataannya berusaha memperoleh legitimasi bagi kekuasaannya atas Hijaz. Kedua kongres yang hampir bersamaan itu menunjukkan adanya persaingan yang tidak terlalu tersembunyi untuk meraih kedudukan sebagai pemimpin seluruh umat Islam. Kedua panitia penyelenggara kongres tersebut dengan harap-harap cemas melakukan pendekatan agar seluruh dunia Islam bersedia ikut serta.

Tahun 1920-an juga merupakan rentang waktu dimana di Indonesia pun diadakan kongres-kongres umat Islam. Di tahun-tahun

1922 sampai 1926, para aktifis Muslim dari berbagai organisasi dan perhimpunan mengadakan serangkaian kongres bersama (yang disebut *Kongres Al-Islam*) untuk membicarakan berbagai masalah penting yang menjadi keprihatinan bersama. Semua aliran Islam Indonesia terwakili dalam kongres-kongres ini, walaupun wakil kaum modernis mungkin terlalu banyak.[16]

Kongres Al-Islam ketiga, yang diselenggarakan Desember 1924, didominasi pembicaraan mengenai masalah khilafah, dan para pesertanya memutuskan untuk mengirimkan delegasi yang mewakili Sarekat Islam, Muhammadiyah dan kaum tradisionalis ke kongres Kairo. Karena terjadi penundaan di Mesir, delegasi ini tidak jadi berangkat. Menjelang Kongres Al-Islam keempat, Agustus 1925, datang pula undangan untuk menghadiri Kongres Mekkah. Masalah penentuan pilihan antara Kairo dan Mekkah, dan masalah sikap yang diambil terhadap rejim Sa`udi yang baru berkuasa di Mekkah, menimbulkan perselisihan pendapat antara Sarekat Islam dan Muhammadiyah dan menyebabkan keretakan hubungan di antara mereka dan kaum tradisionalis yang terus meluas dan akhirnya menimbulkan perpecahan.

Tidak satupun dari kedua kongres tersebut yang secara jelas berhubungan dengan Islam tradisional. Kita telah menyaksikan bahwa pembaru terkenal, Rasyid Ridla, adalah salah seorang penyelenggara Kongres di Kairo (walaupun kemudian dia memutuskan untuk datang di Kongres Mekkah). Hal ini bukannya tidak membuat kaum tradisionalis Indonesia merasa khawatir. Bagaimanapun juga, Ibn Sa`ud dan pengikutnya adalah kaum Wahabi, pe-

[16] Sampai sekarang belum ada studi serius tentang Kongres-Kongres Al-Islam ini; Pengamatan singkat dalam Benda 1958 dan Noer 1973 masih merupakan studi yang terbaik. Dua laporan Belanda kontemporer yang menyebut-nyebut kongres-kongres ini diterbitkan dalam Kwantes 1978:188-195 dan 321-327. Lihat juga Ametz 1952:163-175.

ngikut sekte puritan yang paling dogmatis dalam Islam. Kelompok Wahabi terkenal dengan sikap kerasnya menentang segala sesuatu yang bernada pemujaan kepada wali dan pemujaan kepada orang yang sudah meninggal. Selama menduduki kota Mekkah beberapa waktu sebelumnya, pada awal abad ke-20, kaum Wahabi menghancurkan banyak makam di dalam dan sekitar kota tersebut dan memberangus berbagai praktek keagamaan populer. Bagi kaum Muslim tradisionalis Indonesia, yang sangat terikat kepada praktek-praktek keagamaan yang dikutuk kaum Wahabi ini, penaklukan atas Mekkah tersebut merupakan peristiwa yang mencemaskan.

Muhammadiyah sejak awal nampak lebih cenderung ke Kongres Kairo, mungkin karena keterlibatan Rasyid Ridla di dalamnya. Secara doktrinal, Muhammadiyah lebih dekat kepada pembaru Mesir daripada kaum puritan wahabi. Namun, pemimpin Sarekat Islam, Tjokroaminoto, keberatan terhadap peranan raja Fu`ad dalam kongres ini, yang dia curigai sebagai siasat tersembunyi Inggris untuk menguasai Dunia Islam. Dia menegaskan bahwa umat Islam Indonesia, demi alasan politik, hendaknya memilih Kongres Mekkah yang diadakan Ibn Sa`ud. Kaum tradisonalis juga memilih Kongres Mekkah, walaupun dengan alasan yang berbeda: kedudukan Hijaz merupakan masalah yang lebih penting daripada semua permasalahan khilafah.

Kaum tradisionalis Indonesia menghendaki agar utusan Indonesia ke Kongres Mekkah meminta jaminan dari Ibn Sa`ud bahwa dia akan menghormati mazhab-mazhab fiqh ortodoks dan membolehkan berbagai praktek keagamaan tradisional. Ini adalah masalah yang paling penting bagi mereka, karena Mekkah –di mana terdapat komunitas pemukim Indonesia dalam jumlah besar– sejak lama telah menjadi pusat ilmu tradisional, di mana orang-orang

yang kemudian menjadi kiai biasanya menghabiskan waktu beberapa tahun untuk menuntut ilmu di sana.[17] Akan merupakan pukulan berat bagi pendidikan tradisional di seluruh dunia Islam jika ajaran fiqh Syafi`i dilarang di Mekkah. Demikian juga, pelarangan terhadap tarekat dan ziarah ke banyak makam orang suci di dalam dan sekitar Mekkah akan menghilangkan kesempatan kaum Muslim tradisional seluruh dunia untuk memperoleh pengalaman-pengalaman keagamaan yang penting.

Tidak mengherankan, kaum pembaru tidak bersedia meminta kepada Sa`ud agar melindungi praktek-praktek tradisional yang tidak mereka setujui tersebut. Tentu saja, hal ini semakin memperburuk ketegangan antara kaum Muslim tradisionalis dan pembaru di Indonesia. Kongres itupun berakhir tanpa ada keputusan yang jelas. Setengah tahun kemudian, Februari 1926, Kongres Al-Islam kelima diadakan untuk memilih siapa yang akan menjadi utusan ke Kongres Mekkah. Pada saat itu, tentu saja, kaum tradisionalis tidak mendapat kesempatan.[18] Hanya dua orang utusan yang ditunjuk, Tjokroaminoto (SI) dan Mas Mansoer (Muhammadiyah).[19] Di luar utusan dari Kongres Al-Islam, kaum pembaru Sumatera Barat mengirimkan dua utusannya ke Kongres Kairo, yakni pembaru terkenal Abdul Karim Amrullah (alias Haji Rasul, ayah

---

[17] Lihat Studi Snouck Hurgronje yang tak tertandingi tentang komunitas Indonesia (*Jawah*) yang menetap dan mempelajari ilmu agama tradisional di Mekkah (Snouck Hurgronje 1889). Perkembangan-perkembangan pada masa belakangan di Mekkah digambarkan sekilas dalam van Bruinessen 1992c.

[18] Kiai Wahab Chasbullah, juru bicara kaum tradisionalis paling vokal, berhalangan hadir pada Kongres ini karena kematian ayahnya (Anam 1985:52-52). Namun, sebelum kongres pun pemuka kaum pembaru sudah tidak bersedia meluluskan permintaan kaum tradisionalis, dan seandainya Kiai Wahab hadir sekalipun tidak mungkin akan menghasilkan perubahan.

[19] Daftar utusan pada Kongres Mekkah (dalam Schulze 1990:82) menunjukkan bahwa di samping dua utusan ini masih ada empat utusan Indonesia lagi. Dua di antara mereka adalah orang Indonesia yang bermukim di Mekkah, Muhammad al-Baqir (ulama tradisional asal Yogyakarta) dan Jenan Thayyib (pembaru Minangkabau, yang memimpin sebuah sekolah Indonesia di Mekkah). Dua lainnya, `Umar Naji dan Muhammad bin Thalib, mewakili organisasi keturunan Arab reformis di Indonesia, Al-Irsyad.

Hamka) dan Abdullah Ahmad.[20]

Namun, pada saat itu kaum tradisionalis sudah memutuskan: jika Kongres Al-Islam tidak mau menekan Ibn Sa`ud, mereka harus berusaha melakukannya sendiri. Kiai Wahab Chasbullah, yang merupakan juru bicara kaum tradisionalis paling vokal pada Kongres Al-Islam, mendorong para kiai terkemuka Jawa Timur agar mengirimkan utusan sendiri ke Mekkah untuk membicarakan masalah mazhab dengan Ibn Sa`ud. Untuk tujuan ini, mereka membentuk sebuah komite *Komite Hijaz*, yang bertemu di rumahnya di Surabaya pada 31 Januari 1926 untuk menentukan siapa yang akan diutus. Untuk lebih memperkuat kesan pihak luar, komite ini memutuskan mengubah diri menjadi sebuah organisasi, dan menggunakan nama *Nahdlatoel `Oelama*. Pada masa beberapa tahun awal kehadirannya, pertimbangan mengenai status Hijaz nampaknya tetap merupakan alasan tunggal kehadirannya.[21]

KIAI ABDUL WAHAB: SANG PENGGERAK

Walaupun sejak awal Kiai Hasjim Asj`ari duduk sebagai pimpinan dan tokoh agama terkemuka di dalam Nahdlatul Ulama, namun tidak diragukan lagi bahwa penggerak di belakangnya adalah Kiai Wahab Chasbullah, yang lebih muda hampir dua dasawarsa. Kiai Wahab adalah pengorganisir yang bersemangat, dan penin-

[20] Lihat daftar utusan pada Kongres Kairo dalam Schulze 1990:77-8; bdk. Kramer 1986:95-6. Anam (1985:53) keliru ketika mengatakan bahwa mereka juga ikut dalam Kongres Mekkah. Hamka menggambarkan pengalaman-pengalaman ayahnya yang tidak menyenangkan di Kairo dalam *Ayahku* (Hamka 1982: 155-160). Tentang Abdullah Ahmad, lihat juga Hamka 1982:277-279.

[21] Cerita yang tidak jauh berbeda tentang latar belakang kelahiran Nahdlatul Ulama diberikan dalam Aboebakar 1957:463-73; Noer 1973:222-34; Anam 1985:33-56. Utusan yang terpilih, Kiai Asnawi dari Kudus dan Kiai Bisri Sjansuri dari Jombang, tidak pernah berangkat karena masalah logistik. Baru dua tahun kemudian, Kiai Wahab Chasbullah sendiri dan Kiai Ahmad Ghanaim, seorang ulama Mesir yang mengajar di Surabaya, berangkat ke Mekkah dan diterima Ibn Sa`ud.

jauan singkat terhadap berbagai kegiatannya sebelum pembentukan NU menunjukkan, paling tidak bagi dirinya sendiri, bahwa NU lebih dari sekadar usaha mempertahankan tradisi dari serangan kaum modernis dan reformis.

Ketika dia sedang belajar di Mekkah pada usia dua puluhan tahun, Wahab mendengar kabar tentang Sarekat Islam, organisasi politik Islam pertama di Indonesia, dan dia kemudian mendirikan cabang organisasi ini di Mekkah. Setelah kepulangannya ke Indonesia pada 1914 dia menetap di Surabaya dan juga aktif di Sarekat Islam. Pada 1916 dia bergabung dengan Mas Mansoer, yang pernah belajar ilmu agama di Kairo dan kelak menjadi aktifis Muhammadiyah. Mereka bersama-sama mendirikan sebuah sekolah Islam (bukan pesantren atau madrasah!) yang diberi nama *Nahdlatul Wathan* (Kebangkitan Tanah Air), sebuah lembaga pendidikan yang bercorak nasionalis moderat.[22] Cabang-cabang lembaga pendidikan ini dengan nama-nama yang sama patriotiknya, kemudian didirikan di berbagai kota di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Pada awal 1920-an, Kiai Wahab juga membentuk organisasi pemuda Muslim, *Sjubbanul Wathan* (Pemuda Tanah Air). Sebuah organisasi yang sangat berbeda sifatnya yang didirikannya pada 1918 adalah sebuah koperasi pedagang (banyak di antaranya

[22]Kaum nasionalis dan Muslim modernis Indonesia seringkali membuat gambaran satu sisi mengenai NU sebagai kaum konservatif dan reaksioner. Sejarawan Nasionalis, A.K. Pringgodigdo, dalam survei-nya mengenai gerakan nasionalis Indonesia (1950), hanya menyebut NU untuk mengkritik rendahnya kadar nasionalismenya. Para apolog NU, di pihak lain, berkali-kali mengklaim bahwa patriotisme sejak semula merupakan kekuatan pendorong berdirinya organisasi ini. Mereka tidak dapat mendukung klaim ini dengan banyak bukti kontemporer, tetapi nama sekolah ini adalah indikasi bahwa Kiai Wahab paling tidak juga didorong oleh kesadaran nasional tertentu. Sebuah indikasi yang lebih jelas lagi adalah nyanyian patriotik yang ditulis Kiai Wahab dalam bahasa Arab, yang biasa dinyanyikan oleh para murid di sekolah tersebut. Teks nyanyian dan terjemahan Indonesianya, yang agak dibumbui, dapat ditemukan dalam Anam 1985:25-6. Menurut beberapa sumber yang simpatik, Kiai Wahab juga ambil bagian dalam *Indonesische Studieclub*nya Dr. Soetomo, sebuah kelompok diskusi kaum intelektual nasionalis yang dibentuk pada 1924 (Anam 1985: 31).

juga kiai) yang diberi nama *Nahdlatut Tujjar* (Kebangkitan para Pedagang). Dari sebuah kelompok diskusi tentang masalah-masalah yang murni agama, yang dia organisir bersama dengan beberapa ulama tradisional di Surabaya, lahir --pada tahun 1919-- madrasah yang bernama *Tashwirul Afkar*.[23] Pemimpin formal perhimpunan ini adalah KH Ahmad Dachlan.[24]

Dengan demikian, sampai awal 1920-an Kiai Wahab masih aktif dalam berbagai lingkungan sosial dan intelektual sekaligus: Sarekat Islam-nya Tjokroaminoto dengan para aktifis politiknya, para patriot dan pembaru pendidikan Nahdlatul Wathan dan kaum tradisionalis Tashwirul Afkar. Sekitar 1920, kaum pembaru Muhammadiyah semakin aktif di Surabaya dan merekrut kawan Kiai Wahab, Mas Mansoer. Sejak saat itu, keduanya mempunyai sekolah dan organisasi pemuda masing-masing. Konflik antara kaum pembaru dan tradisionalis sering terjadi, dan mungkin diperburuk oleh perselisihan di antara mereka yang dulu berteman. Sejak saat itulah Kiai Wahab semakin mengidentifikasi dirinya dengan Islam tradisional. Sebagaimana telah kita lihat, dia adalah juru bicara Islam tradisional terkemuka dalam Kongres-kongres Al-Islam.

Pada 1924, untuk pertama kalinya dia mengusulkan kepada kerabat dan gurunya, Kiai Hasjim Asj`ari, agar mendirikan sebuah organisasi yang mewakili kepentingan-kepentingan dunia pesantren. Ini terjadi setelah Kongres Al-Islam yang pertama, di mana sikap kaum tradisionalis yang bergantung kepada pendapat ulama besar masa lalu (*taqlid*) banyak mendapatkan kritik. Kiai Wahab tentu saja sudah punya Tashwirul Afkar, tetapi perhimpunan

[23] Schrieke, yang mengunjungi Surabaya pada 1919, diberitahu oleh informan Arabnya bahwa *Tashwirul Afkar* terdiri dari para haji dari Ampel, benteng Islam tradisionalis di Surabaya Utara.

[24] Jangan dikacaukan dengan pendiri Muhammadiyah asal Yogyakarta, yang juga bernama Ahmad Dachlan. Dia adalah kawan Kiai Wahab yang memimpin sebuah pesantren di Kebondalem, Surabaya.

ini sangat belum dapat dikatakan sebagai sebuah organisasi. Banyak kiai yang enggan ikut dalam perhimpunan itu, karena belum pernah ada dalam tradisi Muslim Jawa. Untuk membujuk para kiai yang lebih berpengaruh, Kiai Wahab memerlukan dukungan moral dari orang yang lebih berwibawa secara keagamaan. Kiai Hasjim Asj`ari, pendiri pesantren Tebuireng, pada waktu itu diakui umum sebagai kiai yang sangat dihormati di Jawa, dan tanpa dukungannya jelas tidak mungkin berdiri sebuah organisasi kiai yang solid. Pada 1924, Kiai Hasjim tampaknya belum melihat perlunya mendirikan organisasi semacam itu dan tidak memberikan persetujuannya. Namun, setelah penyerbuan Ibn Sa`ud atas Mekkah, dia berubah pikiran dan menyetujui perlunya dibentuk sebuah organisasi baru. Dia kemudian menulis, sebagai pembukaan Anggaran Dasar NU, sebuah risalah berbahasa Arab. Dalam risalah ini ia mengutip beberapa ayat Al-Qur'an yang menyerukan umat Islam bersatu dan ditutup dengan penyataan bahwa pembentukan sebuah organisasi untuk membela Islam merupakan konskuensi logis dan perlu dari perintah-perintah Ilahi tersebut.[25]

BASIS SOSIAL NAHDLATUL ULAMA

Rapat di rumah Kiai Wahab, yang kemudian dianggap sebagai rapat pembentukan NU, dipimpin oleh Kiai Hasjim sendiri. Kebanyakan mereka yang hadir dalam rapat tersebut (termasuk Kiai Wahab) menganggap diri mereka murid Kiai Hasjim, karena pernah belajar di pesantren Tebuireng.[26] Kebanyakan mereka juga

[25] Risalah ini dikenal dengan *Muqaddimah Qanun Asasi*. Sebuah terjemahan bahasa Indonesianya terdapat dalam hasil-hasil Muktamar NU 1984 (PBNU 1985a:121-132). Sejauh yang saya ketahui, belum pernah diungkapkan bahwa risalah ini sebenarnya merupakan satu contoh langka dari ijtihad yang dilakukan oleh seorang ulama tradisional.

[26] Anam (1985:1n) memberikan sebagian daftar mereka yang hadir pada rapat tersebut. Daftar itu sedi-

adalah kawan-kawan Kiai Wahab dan terlibat bersama Tashwirul Afkar (KH Ahmad Dachlan), Nahdlatul Wathan (Mas Alwi Abdul Aziz, pengganti Mas Mansoer) atau Nahdlatut Tujjar. Nama Nahdlatul Ulama menunjukkan adanya hubungan dengan organisasi-organisasi yang lebih awal ini.

Kita mendapatkan indikasi tentang basis sosial organisasi baru ini dari komposisi pengurus yang pertama (lihat Lampiran II). Akan tampak bahwa semua anggota pendiri mendapat tempat di dalam kepengurusan ini. Kepengurusan ini terdiri dari unsur ulama dan bukan-ulama, tetapi unsur ulamanya lebih dominan. Kebanyakan ulama ini –tidak semuanya– adalah kiai, yang memimpin pesantren. Salah seorang di antara mereka (Syekh Ahmad Ghana'im) adalah orang Mesir yang mengajar di Surabaya. Lebih dari separuh ulama (15 dari 27 orang) bertempat tinggal di Surabaya; sisanya berasal dari Jawa Timur, kecuali satu orang dari Madura, dari Jawa Tengah dan satu orang dari wilayah Cirebon. Semua peserta rapat yang bukan-ulama adalah orang Surabaya dan berprofesi sebagai usahawan kecil, kebanyakan adalah pedagang dan tuan tanah.[27]

Mereka yang bukan ulama diberi posisi di badan eksekutif (*Tanfidziyah*), sementara para ulama menjadi badan legislatif (*Syu-*

---

kit berbeda dengan daftar anggota pengurus yang pertama, yang konon dibentuk dalam rapat yang sama (Anam 1985:69-70). Daftar yang terakhir, yang lebih lengkap, dimuat dalam buku ini (Lampiran II).

[27] Saya belum menemukan profesi semua pendiri yang disebut dalam daftar 1926, tetapi pada tahun 1937 sejumlah mereka datang ke hadapan seorang notaris Belanda untuk mendaftarkan sebuah yayasan, Waqfiyah NU. Dari sebelas anggota pengurus yang hadir sebagai saksi, lima di antaranya adalah guru agama (Kiai Hasjim Asj`ari, Kiai Abdullah Faqih, Kiai Wahab Chasbullah, Kiai Bisri Sjansuri dan Kiai Muhammad Nur), empat tuan tanah kota (*"huizenvertuurder"*), seorang pedagang dan seorang juru tulis percetakan. Lihat *Statuen dan Reglement Stichting Waqfijjah Nahdlatoel Oelama Soerabaia* dimuat sebagai lampiran IX dalam Anam 1985. Kiai Wahab, walaupun didaftar ini disebut guru agama, juga mendapatkan penghasilan utamanya dari usaha percetakannya di Surabaya.

riyah). (Secara teoritis Tanfidziyah harus bertanggung jawab kepada Syuriyah). Kiai Hasjim Asj`ari menjabat, sampai akhir hayatnya, sebagai Ketua (*Rois*) *Syuriyah*.[28] Kiai Wahab semula menjabat sebagai Sekretaris Syuriyah, tetapi segera mundur sedikit menjadi penasehat *(mustasyar)*, namun dalam prakteknya tetap menjadi kekuatan penggerak organisasi ini.

Jika komposisi pengurus awal NU menunjukkan bahwa NU merupakan aliansi strategis antara para usahawan kecil dan kiai (sebagaimana yang banyak terjadi sekarang), muktamar-muktamar (kongres) tahunannya --yang pertama di selenggarakan di Surabaya pada September 1926-- jelas menunjukkan bahwa NU lebih merupakan organisasi ulama tradisional. Hampir tidak ada yang bukan ulama ambil bagian dalam muktamar pertama. Pengurus Tanfidziyah yang bukan ulama nampaknya direkrut organisasi ini karena mereka mempunyai keterampilan penting yang tidak dimiliki ulama, tetapi mereka diharapkan menyerahkan semua keputusan penting kepada ulama. Kita melihat di sini awal dari dualisme kepemimpinan yang tetap menjadi karakteristik NU sepanjang sejarahnya, dan merupakan sebab bagi banyak konflik yang terjadi. Untuk menjembatani kesenjangan antara dirinya sendiri dengan sektor-sektor masyarakat yang lain, NU berulang kali harus merekrut, dan memberikan fungsi penting kepada, "orang luar" yang mempunyai keterampilan, pengetahuan dan kontak yang tidak dimiliki lingkungannya sendiri. Tidak mengejutkan, mereka yang direkrut ini seringkali berbeda pandangan tentang kemana NU harus melangkah.

Di samping dua kategori anggota di atas, NU menarik massa

[28]Dalam perjalanan waktu, gelar ini mengalami perubahan; Kiai Hasjim Asj`ari disebut *Rois* atau *Rois Akbar* (Ketua Tertinggi); para penggantinya diberi gelar *Rois Aam* (Ketua Umum), sementara istilah *Rois* diturunkan nilainya dan digunakan untuk wakil-wakil Rois Am.

pengikut yang dengan cepat bertambah banyak. Setiap kiai membawa pengikutnya masing-masing, yang terdiri dari keluarga-keluarga para santrinya dan penduduk desa yang biasa didatanginya untuk berbagai kegiatan keagamaan. Paling tidak, ada keinginan mereka untuk "melindungi" para pengikutnya dari pengaruh kuat kaum pembaru yang lebih terorganisir rapi, sehingga kiai tertarik kepada NU. Lama kemudian, setelah NU menjadi sebuah partai politik, barulah mulai disadari bahwa para pengikut desa ini merupakan anggota yang potensial. Para pengikut kiai yang menjadi anggota NU dan semua orang yang menganut orientasi keagamaan serupa, adalah pendukungnya; dan untuk kepentingan para pendukung inilah NU berbicara dan berbuat; walaupun tidak mengklaim diri sebagai wakil mereka sampai jauh kemudian. Organisasi Nahdlatul Ulama berkembang pesat, memperoleh banyak sekali pengikut --walaupun hampir tak terorganisir. Muktamar NU ketiga (1928) dihadiri oleh sekitar 200 kiai, sementara pengajian umum yang diadakan pada malam hari menarik pengunjung yang diperkirakan mencapai lima belas ribu orang.[29] Pada masa itu, tidak ada organisasi lain yang dapat mengumpul sedemikian banyak orang. Seorang pejabat Belanda, sambil mengatakan bahwa rasa ingin tahu pasti ikut mendorong terkumpulnya begitu banyak orang, dengan gembira mencatat bahwa "ada kontras yang tajam antara sekelompok orang yang mendengarkan pidato nasionalistik [Haji Agus] Salim di Pekalongan (yang tidak mereka mengerti) dan jumlah massa sangat besar yang berkumpul di dalam dan di sekitar Masjid Ampel, yang berdesak-desakan untuk mendengar-

[29] "Government Report on Nahdlatul Ulama, 1928", dalam Penders 1977:270-2. Choirul Anam, yang menggunakan sumber-sumber NU, mengatakan bahwa 260 kiai ikut serta dalam muktamar, yang mewakili 35 cabang dari seluruh Jawa dan Madura (Anam 1985:76).

kan sebuah pemerintahan non-muslim dipuji-puji!"[30] Satu dasawarsa sebelumnya, Sarekat Islam berhasil memobilisasi jumlah pengikut yang sama besarnya atau bahkan lebih besar lagi, tetapi dengan cepat pula kehilangan daya tarik massanya. Sebaliknya, pengikut NU terus bertambah. Kerumunan pengikut NU pada akhir 1920-an mungkin dapat disamakan dengan orang-orang yang berduyun-duyun mendatangi Kongres Sarekat Islam pada dasawarsa sebelumnya. Pada 1934, menurut sumber Belanda, sekitar 400 kiai bergabung ke NU. Sumber Belanda yang lain menyebutkan adanya 68 cabang lokal pada 1935, dengan jumlah pengikut seluruhnya sebesar 67.000 orang.[31] Tak diragukan lagi, gambaran inilah yang paling mendekati kenyataan; tetapi urutan besarnya sama dengan besarnya anggota Muhammadiyah, yang menurut laporan mempunyai pengikut sejumlah 43.000 pada 1935 dan 250.000 pada 1938 (Noer 1973: 83).

ANGGARAN DASAR NAHDLATUL ULAMA

Anggaran dasar formal (*Statuten*) NU yang pertama dibuat pada Muktamarnya yang ketiga pada 1928. Formatnya, tentu saja, sesuai dengan undang-undang perhimpunan Belanda; keinginan mendapatkan pengakuan pemerintah Belanda barangkali merupakan alasan utama dibuatnya sebuah anggaran dasar yang eksplisit dan tertulis. Atas dasar anggaran dasar ini, NU diberi status ber-

---

[30] Penders 1977:271-2. Namun satu dasawarsa sebelumnya Sarekat Islam telah berhasil mengumpulkan orang kurang lebih sama banyaknya, jika justru tidak lebih banyak. Kongresnya yang pertama, di Surabaya tahun 1913, didatangi sekitar tujuh sampai sepuluh ribu orang, dan organisasi ini memperoleh puluhan ribu anggota pada tahun pertama kehadirannya (Korver 1982: 190). Dan pada sekitar tahun 1920, gerakan keagamaan populer *Islam Abangan* merekrut, konon, sampai 120 ribu pengikut di kawasan Surakarta saja. (Kartodidjo, 1973: 131-2).

[31] *Encyclopaedia van Nederlansch-Indie* dan *Indisch Verslag 1936*, keduanya dikutip dalam Bousquet 1938 :21.

badan hukum (*rechtspersoonlijkheid*) pada Februari 1930.

Anggaran dasar ini tidak menyebut hubungan dengan Hijaz yang merupakan sebab langsung berdirinya NU. Ia menyebutkan dengan sangat ekspilisit bahwa tujuan-tujuan NU adalah mengembangkan ajaran-ajaran Islam Ahlussunah wal Jamaah dan melindunginya dari penyimpangan kaum pembaru dan modernis. Pasal kunci 2 dan 3 berbunyi sebagai berikut :

> Fatsal 2. Adapoen maksoed perkoempoelan ini jaitoe: "Memegang dengan tegoeh pada salah satoe dari mazhabnja Imam ampat, jaitoe Imam Moehammad bin Idris Asj-Sjafi'i, Imam Malik bin Anas, Imam Aboe-hanifah An-Noe'man, atau Imam Ahmad bin Hambal, dan mengerdjakan apa sadja jang mendjadikan kemaslahatan Agama Islam".
>
> Fatsal 3. Oentoek mentjapai maksoed perkoempoelan ini maka diadakan ichtiar:
>
> a. Mengadakan perhoeboengan di antara 'Oelama-'Oelama jang bermazhab terseboet dalam fatsal 2.
> b. Memeriksai kitab-kitab sebeloemnja dipakai oentoek mengadjar, soepaja diketahoei apakah itoe dari pada kitab-kitabnja Ahli Soennah Wal Dja-ma'ah atau kitab-kitabnja Ahli Bid'ah.
> c. Menjiarkan Agama Islam di atas mazhab sebagai terseboet dalam fatsal 2, dengan djalanan apa sadja jang baik.
> d. Berichtiar memperbanjakkan Madrasah-Madrasah jang berdasar Agama Islam.
> e. Memperhatikan hal-hal jang berhoeboengan dengan dengan masdjid2, langgar2 dan pondok2, begitoe djoega dengan hal-ahwalnja anak-anak jatim dan orang-orang jang fakir miskin.
> f. Mendirikan badan-badan oentoek memadjoekan oeroesan pertanian, perniagaan dan peroesahaan, jang tiada dilarang oleh sjara' Agama Islam.[32]

Sikap berpegang teguh kepada salah satu dari empat mazhab

---

[32] *Statuten Perkoempoelan Nahdlatoel-'Oelama*, diterbitkan sebagai suplemen *Javasche Courant* 25 Februari 1930 dan dimuat kembali sebagai lampiran dalam Anam 1985

fiqh ortodoks merupakan ciri yang secara tegas membedakan kaum tradisionalis dari kebanyakan aliran pembaru. Kaum pembaru, sebagaimana telah dikatakan, menolak sikap taqlid kepada kitab-kitab skolastik-klasik dan menganjurkan reinterpretasi terhadap sumber pokok Islam, Al-Qur'an dan Hadits. Mereka mengutuk banyak kepercayaan dan praktek keagamaan tradisional, seperti ritual untuk orang yang sudah meninggal, pemujaan para wali dan ziarah ke makam-makam serta berbagai unsur ibadah. Semua kepercayaan dan praktek keagamaan tradisional ini mendapatkan legitimasi dalam kitab-kitab klasik, tetapi dianggap kaum pembaru sebagai penambahan belakangan, yang bertentangan dengan semangat Islam yang sebenarnya. Dalam pandangan mereka, praktek-praktek tersebut merupakan bid`ah dan karena itu diharamkan. Sebagaimana kita lihat di atas (pasal 3.b) kaum tradisionalis justru membalikkan tuduhan tersebut, dengan menyatakan gagasan-gagasan dan praktek-praktek yang dianjurkan kaum pembaru sebagai bid`ah.

Demikianlah anggaran dasar NU menekankan upaya melindungi Islam tradisional dari bahaya-bahaya gagasan dan praktek keagamaan kaum pembaru. Pendidikan harus ditingkatkan, tetapi bahan-bahan pelajarannya harus diamankan terlebih dahulu dari gagasan-gagasan kaum pembaru. Dalam kenyataannya, sejak lama NU sudah mempunyai sebuah badan sensor yang memutuskan kitab-kitab mana yang dianggap *mu`tabar*, yakni aman dibaca. Muktamar NU pertama menetapkan tidak hanya buku-buku penting mana yang termasuk dalam mazhab fiqh Syafi`i, tetapi juga mana yang harus lebih diutamakan apabila di dalamnya terdapat fatwa-fatwa yang berbeda.[33]

[33] "Government Report on Nahadatul Ulama, 1928" (Penders 1977:271). Teks keputusan tersebut

Namun, harus dicatat bahwa anggaran dasar NU yang pertama ini tidak semata-mata menunjukkan penolakan terhadap semua pendirian kaum pembaru dan modernis. Dalam prakteknya, tampak bahwa ia mendorong kepada pembaruan pendidikan dan kerja-kerja karitatif yang coraknya tidak jauh berbeda dari kegiatan yang sebelumnya dipelopori oleh para pembaru. Madrasah, yang jumlahnya ingin ditingkatkan dalam anggaran dasar, pada waktu itu merupakan fenomena yang relatif baru di Indonesia dan merupakan pembaruan penting dari pesantren tradisional.[34] Pasal 3.e juga mengemukakan maksud mendirikan panti-panti asuhan yatim, lembaga sosial yang semula diasosiasikan sebagai usaha kaum pembaru.

Bagian terakhir Pasal 3 mengandung nada yang jelas non-tradisional dan nampaknya mencerminkan adanya pengaruh dari gagasan-gagasan Sarekat Islam: NU tidak hanya ingin melindungi kepentingan spiritual tetapi juga kepentingan ekonomi para anggotanya. Dalam *Peratoeran Roemah Tangga*-nya, yang ditulis beberapa waktu setelah pembuatan anggaran dasar, kita menemukan usulan yang lebih kongkret tentang bagaimana cara mendorong saling tolong menolong, dengan menganjurkan para anggota NU un-

---

dapat ditemukan dalam *Ahkam al-Fuqaha: Kumpulan Masalah-2 diniyah dalam Muktamar NU ke-1 s/d 15 (Semarang:Toha Putra, t.t.)*, hal. 7-8. Tentang kitab fiqh tersebut dan urutan kemunculannya, lihat van Bruinessen 1990b :244-8.

[34] Di Indonesia, istilah *madrasah* biasanya merujuk kepada sekolah-sekolah agama yang dicirikan dengan adanya ruang-ruang kelas, penjenjangan kelas dan sebuah kurikulum yang baku; ia berbeda dengan pesantren tradisional, dimana para santri dapat menetap dalam waktu lama untuk mengaji satu atau lebih kitab di bawah bimbingan seorang kiai. Pada abad ini, banyak madrasah didirikan di pesantren yang sudah ada, dan metode pendidikan bergaya lama dan modern dipakai secara bersamaan. Sekarang, istilah madrasah juga berarti sekolah dimana mata-mata pelajaran umum diajarkan disamping mata pelajaran agama (pemerintah mensponsori sebuah kurikulum madrasah di mana 70 persen waktu diperuntukkan bagi mata pelajaran umum); tidak jelas apakah istilah madrasah sebagaimana digunakan dalam Anggaran dasar NU mempunyai arti yang sama. Kebijakan pendidikan Muhammadiyah lebih radikal: lebih mengarah kepada usaha mendirikan sekolah-sekolah bergaya-Eropa daripada madrasah. Tentang sejarah pembaruan pendidikan dan madrasah pertama di Indonesia, lihat Steenbrink 1974, terutama hal. 33-46.

tuk bekerja ke perusahaan anggota lainnya, yang dapat dikenali karena menggunakan logo NU.[35] Pada akhir 1930-an, NU juga membentuk koperasi sendiri, walaupun tidak pernah berhasil besar.[36] Dapat dimengerti, anggaran dasar tidak menyinggung sikap yang harus diambil terhadap penguasa kolonial dan gerakan nasionalis. Apapun perasaan patriotik yang mungkin dimiliki para tokohnya, mereka mengambil pendirian yang sangat akomodatif sampai akhir pemerintahan Belanda pada 1942. Sebagaimana ditulis seorang pengamat Belanda mengenai Muktamar kedua NU pada 1927 :

> "terlihat seolah-olah ulama ingin masuk ke dalam buku-baik pemerintah, karena hampir tanpa kecuali mereka memberikan pujian yang berlebihan terhadap kebijakan-kebijakan keagamaan pemerintah, dengan berkali-kali menambahkan bahwa tanpa perlindungan dari pemerintah, Islam akan mengalami tekanan berat; dan mereka meminta kepada pemerintah melanjutkan kebijakan ini, yakni menjamin kebebasan Islam yang sebenarnya tanpa turut campur dalam aspek-aspek keagamaan aktual. Selama pengajian umum (...) kebijakan pemerintah banyak dipuji-puji sebagai benar-benar tepat, adil dan cocok bagi Islam. Dan perilaku mereka yang ingin menyalahgunakan agama untuk tujuan-tujuan politik (ini dialamatkan, misalnya, kepada Partai Sarekat Islam) dikritik."[37]

---

[35] Salah satu dari lima "departemen" yang akan dibentuk di dalam NU yang menangani berbagai tugas organisasi ini mengkhususkan diri mengurusi masalah bisnis (lihat teks dalam Anam 1985, Lampiran VIII). Para anggota yang memproduksi barang-barang sederhana seperti pakaian, rokok, sajadah, dan lain-lain diperkenankan memasarkan barangnya dengan nama "Nahdlatul Ulama", dengan menggunakan lambang resmi NU. Sebagai imbalannya mereka harus memberikan persentase keuntungannya kepada organisasi, dan semua label harus dicetak di percetakan milik NU sendiri. Kiai didorong mendirikan toko sendiri, dengan logo NU, untuk menjual barang-barang yang diperlukan di pesantren; departemen ini akan membantu mereka mengembangkan keterampilan bisnis mereka, dan para usahawan didorong menjual barang-barang mereka ke toko-toko ini dengan persyaratan yang lebih mudah.

[36] Tentang koperasi-koperasi ini (*Syirkah Mu`awanah*), yang didirikan tahun 1937, lihat catatan kecil oleh Noer 1973:232-3.

[37] "Government Report on Nahdatul Ulama, 1928" (Penders 1977:271).

BAB 2
EMPAT PULUH TAHUN PERTAMA
RELASI KUASA DI MASA TRANSISI PANJANG

DI SINI saya tidak bermaksud memberikan tinjauan menyeluruh tentang semua perkembangan NU sebelum periode yang menjadi perhatian utama saya, 1980-an. Namun, untuk memahami berbagai peristiwa dan perkembangan periode 1980-an, pemahaman yang cukup memadai tentang sejarah NU sangat berguna. Hal ini semata-mata karena semua aktor 1980-an tetap merujuk ke masa lalu, baik sebagai legitimasi bagi pandangan-pandangan sekarang ataupun sebagai pengalaman buruk yang harus ditarik hikmahnya.

Pada bab ini dan bab selanjutnya saya akan membicarakan secara garis besar kecenderungan-kecenderungan umum dan perkembangan-perkembangan penting yang nampak relevan untuk menempatkan perdebatan-perdebatan di tahun 1980-an ke dalam perspektif. Untuk tujuan ini, saya mengikuti suatu pembagian periode konvensional sebagaimana yang ditandai berbagai perubahan penting dalam kehidupan politik, karena ia berkaitan dengan perubahan-perubahan sikap politik yang diambil NU. Periode pertama, tentu saja, adalah periode pemerintah kolonial Belanda, yang dicirikan oleh sikap *abstain* terhadap politik (1926-1942). Periode ini diikuti Pendudukan Jepang, masa ketika kiai mulai terlibat dalam politik (1942-1945). Perjuangan kemerdekaan (1945-1949) meru-

pakan periode di mana NU terlibat secara aktif dan radikal dalam politik. Pada tahun-tahun demokrasi parlementer (1949-1959) NU berubah bentuk menjadi partai politik tetapi gagal memberikan dampak yang sepadan dengan besar jumlah pendukungnya. Pada masa Demokrasi Terpimpinnya Soekarno (1959-1965), NU menjadi penyangga rejim otoriter populis ini, yang menyebabkan sejumlah konflik internal. Pada masa transisi yang keras (1965-1966), NU harus mendefinisikan ulang peranannya. Orde Barunya Soeharto (1967-sekarang), masa ketika NU untuk beberapa lama menampilkan diri sebagai kekuatan oposisi yang tegar namun mengalami depolitisasi yang luar biasa, layak dibicarakan dalam bab tersendiri.

NU PADA MASA PEMERINTAHAN BELANDA

Sangat sedikit hal yang luar biasa dalam kegiatan-kegiatan NU selama dasawarsa-dasawarsa akhir pemerintahan kolonial Belanda. Ia menahan diri dari terlibat dalam kegiatan-kegiatan politik; dan ketika membuat pernyataan politik, ia bersikap mendukung pemerintah Belanda. Muktamar tahunannya didominasi pembicaraan tentang masalah-masalah yang murni agama.[1] Pada Muktamar ke-15 di Menes (Banten) pada 1938, sebagian anggotanya mengusulkan agar NU berusaha mendudukkan wakilnya dalam *Volksraad* (Dewan Rakyat), parlemen-semu-tak-bergigi yang dibentuk oleh penguasa Hindia Belanda. Usulan ini ditolak oleh mayoritas sangat besar pesertanya, tampaknya karena mereka menginginkan NU tidak terlibat dalam dunia politik dalam bentuk apapun.[2] Sikap apo-

[1] Lihat ringkasan-ringkasan singkat dari berbagai topik utama yang dibicarakan dalam Muktamar-muktamar ini dalam Abubakar 1957: 480-91 dan Anam 1985 :94-97.

[2] Abubakar 1957:489. Ali Haidar (1992) membuat catatan yang cerdik bahwa mungkin masih ada

litik ini mungkin telah berperan bagi pesatnya perkembangan pendukung NU dalam rentang waktu dimana Sarekat Islam, yang pada lahirnya lebih nasionalis, terus dilanda penurunan pengaruhnya. Penguasa kolonial secara konsisten bersikap sangat baik kepada NU –sebagaimana sikap mereka kepada Muhammadiyah. Periode perkembangan NU hingga 1942 dicirikan dengan pertambahan pengikut dan perluasan geografis yang luar biasa pesatnya. Anggota NU tidak terdaftar secara sistematis, dan taksiran mengenai jumlahnya sangat fluktuatif. Sebagaimana telah disebutkan dalam bab sebelumnya, pada pertengahan 1930-an, sekitar 400 kiai sudah menjadi anggota NU dan jumlah keseluruhan pengikutnya diperkirakan 67.000 orang. Sulit mengatakan berapa banyak di antara mereka yang dapat dianggap sebagai anggota aktif, yang berpartisipasi dalam kegiatan selain berhadir pada acara pengajian yang diorganisisi NU secara berkala.

Indikasi yang lebih baik mengenai perluasan NU diberikan oleh jumlah cabang-cabang yang berdiri. Menurut anggaran dasarnya, cabang-cabang dapat didirikan di suatu kabupaten apabila di sana terdapat paling tidak dua belas anggota. Muktamar kedua (1927) dihadiri 36 cabang; muktamar keempat (1929) oleh 62 cabang. Pada 1938 jumlah ini bertambah menjadi 99 cabang, dan sekitar akhir masa penjajah Belanda konon sudah berdiri 120 cabang (Haidar 1991: 140-1; Aboebakar 1957:477).

NU juga melebarkan sayapnya melampaui daerah pusatnya semula, Jawa Timur. Walaupun sebagian besar pendirinya adalah orang Jawa Timur, pada Muktamar ke-4 jumlah cabang yang ada di Jawa Tengah sudah lebih besar daripada di Jawa Timur, dan se-

---

alasan lain dari penolakan atas usulan ini. NU hanya memiliki segelintir anggota yang punya tingkat pendidikan yang diperlukan untuk menjadi anggota *Volksraad*, sementara NU sendiri memerlukan ketrampilan orang-orang tersebut untuk tugas-tugas yang lebih penting.

paruh lebih besar dari jumlah cabang di Jawa Barat (yakni, 31 cabang di Jawa Tengah, 21 di Jawa Timur, dan 10 di Jawa Barat). Pada 1930-an, NU juga sudah mendapatkan tempat berpijak di Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan dan Sumatera Selatan. NU menunjukkan keinginannya untuk menjadi organisasi berskala nasional dengan menyelenggarakan Muktamarnya di berbagai wilayah Indonesia. Muktamar 1932 diadakan di Bandung (Jawa Barat), Muktamar 1936 di Banjarmasin (Kalimantan Selatan). Namun, hal ini tidak dapat menyembunyikan kenyataan bahwa NU tetap saja sangat didominasi oleh para kiai Jawa Timur.

Jumlah *madrasah* yang didirikan dengan bantuan NU, baik pesantren yang sudah ada ataupun yang sama sekali baru, juga terus bertambah. Karena kekurangan guru yang memenuhi tuntutan madrasah-madrasah ini, Muktamar ke-8 (1933) mendukung rencana Kiai Wahab untuk mendirikan sebuah sekolah pendidikan guru di Solo.

Hubungan dengan kaum pembaru yang sangat tegang pada tahun-tahun awal berdirinya NU, secara bertahap diperbaiki kembali. Sekitar pertengahan 1930-an, berkali-kali terlihat tanda-tanda kemauan baik dari kedua belah pihak. Pada Muktamar ke-11 (1936) di Banjarmasin, Kiai Hasjim Asj`ari mengajak umat Islam Indonesia agar menahan diri dari saling melontarkan kritik sektarian satu sama lain dan mengingatkan bahwa satu-satunya perbedaan yang sebenarnya hanyalah antara mereka yang beriman dan yang kafir. Ajakan ini, walaupun ditujukan terutama kepada pengikutnya sendiri, juga membangkitkan respons positif dari kalangan pembaru.[3]

[3] Ajakan ini disampaikan dalam bentuk pidato yang diterbitkan dalam bahasa Arab dengan judul *Al-Mawa`izh* (Wejangan-wejangan). Penting dicatat, sebuah terjemahan Indonesia yang sudah diringkaskan dimuat beberapa tahun kemudian di majalah kaum pembaharu, *Panji Masjarakat*, 15 Agustus 1959

KH Machfoezh Siddiq, yang pada 1937 menjadi Ketua Umum Tanfidziyah, menerbitkan sebuah buku penting. Dalam buku tersebut dia mengemukakan bahwa *taqlid* dan *ijtihad* tidak benar-benar berlawanan secara diametral sebagaimana yang dikemukakan oleh mereka yang terlibat dalam polemik sebelumnya. Rumusannya, yang mendamaikan kaum tradisionalis dan pembaru moderat yang sedang berselisih paham, disambut baik oleh kaum pembaru. Kelompok yang terakhir ini kemudian mengurangi kritik mereka terhadap berbagai praktek keagamaan tradisional.[4]

Rekonsiliasi antara berbagai aliran Islam Indonesia sebagian merupakan respons terhadap beberapa tindakan pemerintah yang membuat kaum muslimin merasa perlu membentuk sebuah front bersama. Salah satu masalah penting pada masa itu berkaitan dengan prioritas yang diberikan penguasa Hindia Belanda kepada hukum (adat) atas hukum Islam di pengadilan-pengadilan. Masalah yang lebih peka lagi adalah sebuah draft hukum perkawinan yang secara langsung bertentangan dengan ketentuan Syari`ah. Dalam pandangan umat Islam, ini merupakan sebuah campur tangan pemerintah yang tidak dapat ditolerir dalam bidang keagamaan.[5] Pada 1937, para pemimpin NU, Muhammadiyah dan Partai Sarekat Islam sepakat membentuk sebuah kerangka kelembagaan untuk menyelenggarakan komunikasi dan musyawarah secara teratur. Kesepakatan ini akhirnya melahirkan sebuah organisasi payung, MIAI (*Al-Majlis al-Islami al-A`la Indonesia*). Dewan Tertinggi

---

dan dimuat kembali dalam Salam 1963: 52-56. Tentang sambutan hangat terhadap ajakan itu, lihat Noer 1973:241; Soekadri 1979/1980 : 96.

[4]Ch.M. Machfoezh Siddiq, *Debat tentang Idjtihaad dan Taqlied* (Soerabaia: H.B.N.O., tt.). Diringkaskan dalam tulisan saya "Traditions for the Future" (akan terbit). Saya berterima kasih kepada KH. Muchith Muzadi dari Jember atas jasa baiknya mengirimi saya sebuah fotocopy buku yang sekarang sulit didapatkan ini.

[5]Draft Hukum ini tidak pernah diberlakukan karena adanya protes keras dari umat Islam. Lihat Pijper 1937

Islam Indonesia), di mana kebanyakan organisasi Islam menyatakan diri sebagai anggotanya.[6]

MIAI menghidupkan kembali Kongres Islam berskala nasional (Kongres Al-Islam) yang pernah diadakan pada dasawarsa sebelumnya. Setelah 1926, beberapa kali kongres masih diselenggarakan, tetapi anggota NU tidak ikut serta lagi. Muhammadiyah juga secara bertahap sudah menarik diri, dan kongres tersebut hampir hanya menjadi urusan Sarekat Islam, dengan jumlah peserta yang terus merosot. Kongresnya yang kesembilan dan terakhir diselenggarakan pada 1932. MIAI mengadakan Kongres Al-Islam yang pertama pada 1938 (Sarekat Islam menyatakannya sebagai Kongres ke sepuluh, tetapi organisasi lain bersikeras bahwa acara tersebut adalah kongres yang pertama). Setelah itu, masih ada dua kali Kongres, 1939 dan 1941. Topik-topik yang dibicarakan dalam kongres-kongres ini (lihat Noer 1973:244-7) pada umumnya menyangkut masalah-masalah agama dalam pengertian yang ketat, tetapi beberapa di antaranya mengandung implikasi politik. Partisipasi NU di dalam MIAI merupakan langkah pertama ke arah sikap yang lebih politis. Demikian juga, nampaknya, Muhammadiyah.

PENDUDUKAN JEPANG

Para penguasa pendudukan Jepang sejak awal lebih menunjukkan minat untuk mendekati para pemimpin Islam daripada merekrut kalangan elite tradisional atau kaum nasionalis. Dengan mempersepsikan bahwa para kiai yang memimpin pesantren me-

[6]Benda (1958: 51-4, 83-90) dan Noer (1973: 240-4) menggambarkan peristiwa-peristiwa ini dan juga memberikan beberapa informasi tentang latar belakang pembentukan MIAI. Lihat juga Aboebakar 1957 :309-19; Anam 1985 :97-101.

rupakan pendidik masyarakat pedesaan, pihak Jepang berharap dapat menjadikan mereka sebagai propagandis mereka yang paling efektif dan sebagai imbalannya mereka memberikan berbagai kemudahan. Kantor Urusan Agama yang dijalankan Jepang (*Shumubu*) membentuk jaringan langsung dengan kiai pedesaan, tanpa melalui pamong praja pribumi dan bahkan pengurus MIAI. Kantor ini menyelenggarakan pendidikan-latihan bagi para kiai, dengan mengajarkan sejarah, kewarganegaraan, olah raga senam dan bahasa Jepang kepada mereka –suatu pengalaman yang tidak pernah didapatkan kebanyakan mereka. Perhatian yang diberikan Jepang kepada mereka, jika bukan muatan pendidikan latihan tersebut, mengakibatkan terjadinya politisasi kiai yang berlangsung cepat.[7] Hubungan para pemimpin muslim Indonesia dengan pihak Jepang secara keseluruhan tampak lebih baik daripada hubungan mereka dengan penguasa Belanda, walaupun pada masa awalnya sempat terjadi perbenturan karena sebuah masalah yang dianggap prinsip. Pihak Jepang meminta rakyat Indonesia melakukan *saikeirei*, acara ritual berupa membungkukkan badan ke arah Kaisar. Ritual ini sangat menyerupai *ruku'* dalam shalat, dan karena itu dirasakan oleh kebanyakan Muslim sebagai tindakan yang tidak dapat dibenarkan ajaran tauhid. Tidak banyak dokumentasi tentang konflik-konflik yang ditimbulkan akibat masalah ini. Kebanyakan para ulama tampaknya menghindari saat-saat di mana mereka diminta melakukan *saikeirei*, tetapi melakukannya juga apabila terpaksa. Hamka menggambarkan bagaimana ayahnya, Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul), yang hadir sebagai tamu kehormatan dalam sebuah pertemuan resmi pada 1943, secara terbuka menolak

[7] Pada paragraf ini dan berikutnya saya mengandalkan studi Harry Benda yang cemerlang dan tak tertandingi (1958). Pendidikan-latihan bagi para kiai ini dan rekrutmen mereka menjadi anggota barisan pertahanan dibicarakan dalam bab 6.

melakukan *saikeirei* dan kemudian bahkan menulis sebuah pamflet yang mengkritik praktek tersebut. Benda mengutip peristiwa ini sebagai contoh yang mungkin untuk pertama kalinya terjadi di mana seorang Muslim mempunyai keberanian melakukan protes terbuka dan sebagai tonggak awal dari penentangan yang semakin meluas terhadap *saikeirei*.[8]

Namun, menurut sumber-sumber NU, sebelumnya sudah pernah ada protes dari para ulama terkemuka. Kiai Hasjim Asj`ari dan Kiai Machfoezh Siddiq bahkan dipenjara selama beberapa bulan pada tahun 1942 karena penolakan mereka terhadap *saikeirei*.[9] Ketika mereka masih mendekam di dalam penjara, sebuah rapat para pemimpin cabang diadakan di Jakarta dan memilih pengurus pusat yang baru, di mana Kiai Hasjim Asj`ari tetap dipilih sebagai Rois Akbar tetapi ketua Tanfidziyah, Kiai Machfoezh Siddiq, digantikan oleh Kiai Wahab Chasbullah. Karena tidak tersedia sumber kontemporer yang dapat diandalkan, tidaklah mungkin mengatakan apakah perubahan ini dimaksudkan untuk menghindari friksi lebih jauh dengan pihak Jepang (yang kelak membuat Kiai Wahab terkenal karena kelenturannya) atau ada alasan-alasan lain. Setelah Kiai Hasjim dan Kiai Machfoezh dibebaskan, pihak Jepang tetap saja meminta umat Islam ikut serta dalam *saikeirei*. Baru setahun kemudian, kekalahan pasukan tentara Jepang dan keinginan mereka mendapatkan dukungan aktif rakyat Indonesia membuat mereka lebih memperhatikan keberatan umat Islam ter-

---

[8] Hamka 1982 :219-222; Benda 1958:123-124. Pamflet Haji Rasul, yang ditulis bulan Maret 1943 sebagai komentar atas sebuah buklet yang menerangkan kebudayaan Jepang kepada pembaca Indonesia, dimuat kembali dalam Hamka 1982: 344-358..

[9] Anam 1985 :114-5. Menurut salah seorang sumber Anam, kedua pemimpin tertinggi ini dipenjarakan karena dicurigai terlibat dalam sabotase di pabrik gula Jombang. Anam menyatakan bahwa sebab sebenarnya adalah sebuah himbauan Kiai Hasjim Asj`ari kepada umat Islam untuk tidak melakukan *saikeirei* karena perbuatan itu diharamkan.

hadap *saikeirei*.

Pada 1943, untuk mengantisipasi kedatangan tentara Sekutu di Jawa, pihak Jepang membentuk kekuatan militer sukarela Indonesia, Peta. Peta diikuti banyak orang Indonesia dari berbagai kalangan, tentu saja dengan berbagai macam motif. Dalam rekrutmen tersebut, pihak Jepang tampaknya juga lebih memilih umat Islam, karena satuan perwira pasukan ini terdiri dari sejumlah besar kiai –yang barangkali merupakan cara terbaik untuk menjamin agar pasukan tersebut benar-benar mengakar di masyarakat.[10] Peristiwa ini pun pasti ikut memberikan andil besar dalam perubahan penting dalam hal persepsi kiai mengenai diri mereka sendiri dan harapan-harapan agar memperoleh peranan politik yang lebih besar di masa depan.

MIAI semula diperbolehkan meneruskan kegiatannya, walaupun dengan beberapa perubahan dalam kepemimpinannya. Partai Sarekat Islam, yang menunjukkan dirinya pro-Jepang selama tahun-tahun terakhir pemerintahan Belanda, dibiarkan memainkan peranan dominan di dalamnya. Namun, Jepang menolak menganggap MIAI sebagai wakil sah dari seluruh umat Islam dan tidak melibatkannya dalam banyak urusan mereka dengan umat Islam. Satu kegiatan penting MIAI selama periode ini adalah upayanya untuk mengorganisir *bait al-mal* untuk mengumpulkan dan membagikan zakat dan shadaqah. Ini adalah proyek yang sangat ambisius, karena di sini MIAI tampaknya merebut beberapa fungsi negara. Pihak Jepang berreaksi, pada September 1943, dengan

[10] Sebagaimana pengamatan Benda, "satuan perwira Indonesia (...) terdiri dari sejumlah besar *kiyayi*. (...) Elite militer Indonesia yang baru, karena itu, memperoleh kekuatan utamanya dari para pemimpin umat Islam dan kalangan aristokrasi, sementara kaum intelegensia berpendidikan Barat, walaupun menyambut baik dan menghargai tentara baru ini, tidak banyak yang menjadi personel pimpinannya." (1958:138) Lihat juga Zuhri 1987 :233 untuk beberapa nama dari para pemimpin Muslim ini.

memberikan pengakuan resmi kepada Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama –yang secara implisit tidak memberikan pengakuan kepada semua organisasi lain dan juga organisasi federasinya, MIAI. Sebulan kemudian, MIAI membubarkan diri. Sebagai penggantinya dibentuklah Masyumi (*Majelis Syuro Muslimin Indonesia*, Dewan Musyawarah Umat Islam Indonesia) pada Nopember 1943 dan segera mendapatkan status hukum. Tujuan utamanya adalah "untuk memperkuat persatuan semua organisasi umat Islam" dan "membantu Dai Nippon demi kepentingan Asia Timur Raya." Keanggotaan dalam Masyumi terbuka bagi individu dan juga organisasi, keduanya dengan beberapa pembatasn tertentu. Hanya organisasi-organisasi yang mempunyai status hukum yang memenuhi syarat untuk menjadi anggotanya, dengan kata lain hanya Muhammadiyah dan NU yang relatif apolitik. Belakangan, dua organisasi yang lebih kecil, yang hanya penting dalam skala wilayah Jawa Barat, juga mendapatkan pengakuan resmi dan bergabung ke dalam Masyumi.[11] Seorang ulama dapat menjadi anggota Masyumi dengan syarat sudah mendapat persetujuan *Shumubu* (Kantor Urusan Agama). Semua ini membuat kekuasaan Jepang mencengkeram jauh lebih kuat dibandingkan yang pernah mereka lakukan terhadap MIAI.

Pengurus Masyumi terdiri dari hanya anggota Muhammadiyah dan NU. Kiai Hasjim Asj`ari menduduki jabatan kehormatan sebagai presiden, sementara putranya, Wahid Hasjim (NU), dan Mas Mansoer (Muhammadiyah) sebagai wakil presiden yang menangani urusan harian di Jakarta. Kiai Wahab Chasbullah dan Ki

[11] Keduanya adalah Persatuan Ummat Islam Indonesia (PUII), dipimpin oleh Kiai Ahmad Sanusi dari Sukabumi, dan Perikatan Ummat Islam (PUI) pimpinan Kiai Abdul Halim dari Majalengka, keduanya di Jawa Barat. Tentang kedua organisasi ini, lihat masing-masing dalam Iskandar 1993 dan Noer 1973 :69-73.

Bagus Hadikusumo, masing-masing ketua NU dan Muhammadiyah, menjadi penasehat bagi eksekutif Masyumi. Walaupun Masyumi adalah buatan Jepang, para pendukungnya tidak, dan organisasi ini betul-betul mengakar di kalangan rakyat bawah.

Karena secara resmi Masyumi adalah sebuah organisasi non-politik, ia hanya memusatkan perhatiannya kepada urusan-urusan keagamaan. Tetapi pihak Jepang memandangnya sebagai sebuah kendaraan untuk maksud-maksud politik mereka, dan partisipasinya tidak dapat dielakkan. Pada Agustus 1944, *Shumubu* ditata ulang; Kiai Hasjim Asj`ari ditunjuk sebagai ketuanya, dan Wahid Hasjim dan pimpinan Muhammadiyah, Abdul Kahar Muzakkir, diberi kedudukan puncak di dalamnya. Ini berarti bahwa dalam prakteknya Masyumi telah menjadi bagian dari pemerintah, yang mengatur urusan-urusan umat Islam. Hubungan yang dekat dengan pemerintah non-Muslim ini tampaknya tidak menyebabkan para pemimpin NU dan Muhammadiyah berada dalam dilema yang lebih besar dibandingkan dengan peranan NU dalam penerapan NASAKOM pada zaman Demokrasi Terpimpinnya Soekarno.[12]

Beberapa minggu kemudian, untuk pertama kalinya pihak Jepang menjanjikan kemerdekaan Indonesia. Segera setelah itu, barisan tentara sukarela lainnya dibentuk, kali ini hanya merekrut kalangan Muslim saja, dan barisan ini diberi nama –dengan istilah Al-Qur'an– *Hizbullah* (Tentara Allah). Berbeda dengan Peta, yang dibentuk untuk melayani kepentingan-kepentingan Jepang (apapun motivasi mereka yang menjadi anggotanya), Hizbullah sejak awal berdirinya berkaitan dengan aspirasi ke arah kemerdekaan Indonesia. Para anggotanya, yang dilatih oleh para perwira

[12] Lihat ulasan tentang penolakan para pemimpin Islam melakukan *saikeirei* di atas.

Peta, telah menyatakan kesetiaannya kepada Masyumi. Wahid Hasjim, sebagai wakil presiden Masyumi, secara resmi memeriksa latihan barisan-barisan Hizbullah yang pertama.

Sekitar akhir masa pendudukan Jepang, kaum nasionalis Muslim dipersiapkan lebih baik dalam menghadapi perjuangan kemerdekaan daripada kaum nasionalis sekuler, yang belum memiliki kekuatan militer sendiri. NU memang tidak memainkan peranan yang menyolok dalam periode ini, tetapi para anggotanya semakin jauh terlibat dalam kegiatan politik dan menjelma menjadi sebuah kekuatan militer yang kuat. Melihat kebelakangan ke periode ini, para pembela (apolog) NU cenderung menggambarkan Wahid Hasjim sebagai salah satu tokoh penting dalam gerakan nasionalis. Studi Benda mengungkapkan bahwa selama periode pendudukan Jepang, gambaran ini tidaklah terlalu melebih-lebihkan, dan paling tidak pemimpin NU ini tidak memainkan peranan yang lebih kecil daripada peranan kalangan Muhammadiyah atau nasionalis sekuler.

PERJUANGAN MENUJU KEMERDEKAAN

Pengalaman selama masa pendudukan Jepang telah melibatkan umat Islam Indonesia dalam kegiatan politik dan mempersiapkan mereka untuk melakukan perjuangan bersenjata. Masuk akal, para anggota Masyumi lebih siap dibandingkan kelompok sosial lainnya dalam menghadapi perjuangan kemerdekaan. Adalah benar bahwa sebuah proses mobilisasi pemuda secara cepat dan spontan telah terjadi pada 1945, yang memberikan sumbangan penting bagi dorongan revolusioner perjuangan. Namun, barisan-barisan Hizbullah yang telah terlatih dan berdisiplin terbukti secara militer lebih

unggul dari pasukan-pasukan gerilya non-regular.

NU dan para pendukungnya memainkan peranan aktif dan radikal pada masa perjuangan, yang mungkin sulit dicocokkan dengan reputasi NU sebagai organisasi yang moderat dan kompromistis. Sepanjang dasawarsa akhir pemerintahan Belanda, NU selalu memberikan kesetiaannya kepada pemerintah Hindia Belanda. Sikap ini sejalan dengan pandangan sunni tradisional bahwa sebuah pemerintahan yang memperbolehkan umat Islam menjalankan kewajiban-kewajiban agamanya lebih baik dari pada fitnah (*chaos*) yang diakibatkan pemberontakan. Setelah perang, Belanda masih percaya bahwa mereka dapat memulihkan keadaan sebagaimana sebelum perang dan mengharapkan para kiai (dan juga para pemimpin Muhammadiyah) agar bersikap akomodatif sebagaimana sebelumnya. Sebagian kiai memang memihak Belanda ketika Belanda berusaha menegakkan kembali kekuasaannya, tetapi banyak kiai lain yang tidak bersedia mendukung Belanda sepanjang hasil perjuangan mereka tetap tidak jelas.

Bagaimanapun juga, para kiai dan pengikut mereka --yang jumlahnya luar biasa besarnya– sejak awal terlibat aktif dalam perang kemerdekaan. Banyak di antara mereka yang bergabung dalam barisan Hizbullah ternyata mempunyai latar belakang NU. Komandan tertinggi Hizbullah adalah seorang pemimpin NU asal Sumatera Utara (Mandailing), Zainal Arifin. Namun, ketika perjuangan bersenjata dimulai, pasukan-pasukan gerilya Muslim non-reguler, yang bernama *Sabilillah*, muncul. Pasukan-pasukan ini hampir semua terdiri dari para kiai desa bersama para pengikutnya, komandan tertinggi mereka juga pemimpin NU, Kiai Masjkur dari Malang (yang kelak menjadi politisi terkenal dan pernah menjabat sebagai menteri).

Tidak hanya kiai (sebagai individu) saja yang ikut dalam perjuangan revolusioner ini. NU pun ikut ambil bagian yang menentukan dalam perjuangan di Jawa Timur. Pada 21 dan 22 Oktober 1945, wakil-wakil cabang NU di seluruh Jawa dan Madura berkumpul di Surabaya dan menyatakan perjuangan kemerdekaan sebagai *jihad* (perang suci). Deklarasi ini, yang kemudian terkenal sebagai "Resolusi Jihad", tidak mendapat perhatian yang selayaknya dari para sejarawan. Tanggal terbit maupun ungkapan kalimatnya menunjukkan bahwa NU mampu menampilkan diri sebagai kekuatan radikal yang tak disangka-sangka.

Tentara Inggris pertama sudah mendarat di Jakarta pada akhir September, yang menduduki ibukota atas nama *Netherlands Indies Civil Administration* (NICA). Pada pertengahan Oktober, pasukan Jepang merebut kembali beberapa kota Jawa yang telah jatuh ke tangan Indonesia dan kemudian menyerahkannya kepada Inggris. Beberapa hari sebelum pertemuan NU di atas, Bandung dan Semarang telah jatuh --setelah pertempuran berdarah yang dahsyat-- ke tangan Inggris. Demikian juga di Surabaya, kedatangan pasukan Inggris ditunggu dengan gelisah --mereka masuk pada 25 Oktober. Pemerintah Republik yang telah memproklamasikan kemerdekaan di Jakarta pada 17 Agustus masih menahan diri dari melakukan perlawanan. Pemerintah mengharapkan adanya penyelesaian secara diplomatik dan tampaknya menerima saja ketika bendera Belanda dikibarkan lagi di Jakarta. "Resolusi Jihad" meminta pemerintah republik mendeklarasikan Perang Suci.[13] Resolusi ini nampaknya merupakan pengakuan legitimasi bagi pemerintah dan

[13]Teks resolusi perang suci (*jihad fi sabilillah*) 22 Oktober dan bagian-bagian dokumen yang berhubungan dimuat dalam buku ini (Lampiran III). Menurut Saifuddin Zuhri (1979: 636), Kiai Hasjim Asj`ari, yang memimpin rapat di Surabaya, sebelumnya telah mengeluarkan *fatwa* yang menyatakan bahwa mempertahankan republik adalah kewajiban agama bagi semua orang Islam (*fardlu `ain*).

sekaligus kritik tidak langsung terhadap sikap pasifnya.

Tidak dapat diingkari, "resolusi jihad" berdampak besar di Jawa Timur. Pasukan-pasukan non-reguler yang bernama *Sabilillah* rupanya dibentuk sebagai respons langsung atas resolusi ini –namanya langsung merujuk kepada "perang suci".[14] Pada 10 Nopember, dua minggu setelah kedatangan pasukan Inggris di Surabaya, sebuah pemberontakan massal pecah, di mana banyak pengikut NU yang terlibat aktif. Banyak di antara pejuang muda yang mengenakan jimat yang diberikan kiai desa kepada mereka. Bung Tomo, yang menggerakkan massa ke dalam perjuangan melalui pidato radionya, mungkin tidak pernah menjadi santri, tetapi diketahui meminta nasehat kepada Kiai Hasjim Asj`ari.[15]

Dengan mengeluarkan "resolusi jihad", dengan kritik implisitnya terhadap pemerintah republik, NU telah menampilkan dirinya sebagai kelompok radikal. Sikap ini muncul berkali-kali selama masa revolusi, dengan mengkritik pemerintah karena menanda tangani perjanjian Linggarjati dan Renville dengan Belanda. Perubahan drastis dari sikap moderat dan penurut pada masa kolonial nampaknya perlu penjelasan. Tindakan Jepang yang sengaja melibatkan umat Islam dalam kegiatan politik tidak diragukan lagi merupakan salah satu faktor penting. Namun, para pemimpin NU tidak percaya bahwa mereka telah banyak mengubah diri mereka sendiri dan dapat mengklaim bahwa mereka secara konsisten berpegang kepada tradisi politik Sunni. Yang membuatnya sangat

---

[14] Nama ini adalah singkatan dari *jihad fi sabilillah* (perjuangan di Jalan Allah), istilah baku untuk Perang Suci.

[15] Peran yang dimainkan pengikut NU dalam pemberontakan 10 Nopember di Surabaya mendapatkan liputan yang tidak memadai dalam *Visions and Heat*nya Frederick (yang menyebut pengaruh Kiai Hasjim Asj`ari terhadap Bung Tomo tanpa menyebut NU), tetapi ditekankan di dalam beberapa artikel singkat di *Aula*, jurnal NU cabang Jawa Timur: Abdul Aziz Medan, "Lasykar Hizbullah dan Perang 10 Nopember", *Aula* IX, no. 1 dan 2 (Januari dan Februari 1987); anonim, "Peranan Hizbullah dalam Perang 10 Nopember 1945", *Aula* X no. 10 (Desember 1988).

berbeda adalah proklamasi kemerdekaan Indonesia yang telah diumumkan oleh Soekarno dan Hatta pada 17 Agustus 1945.

Sebelum pendudukan Jepang, NU telah mengakui penguasa Hindia Belanda sebagai pemerintahan *de facto*, yang berhak ditaati, walaupun bukan-Muslim, selama masih memperbolehkan umat Islam menjalankan agamanya. Namun, pihak Jepang telah mengakhiri pemerintahan Belanda, dan ketika Belanda ingin kembali, sebuah pemerintahan pribumi sudah menggantikannya. NU mengakui para pemimpin republik sebagai pemimpin yang sah – dan Muslim lagi. Dari sudut pandang ini, Belanda dan Sekutunya tidak lain dari tentara musuh kafir yang berusaha menjatuhkan pemerintah Muslim Indonesia yang sah. Apabila tanah Muslim berada dalam serbuan orang kafir, sebagaimana disepakati semua ulama, Perang Suci menjadi kewajiban agama. Muktamar NU yang pertama setelah perang (Maret 1946), kembali mengeluarkan Resolusi Jihad, kali ini dikhususkan kepada mereka yang diwajibkan agama untuk ikut serta dalam perjuangan mempertahankan republik.[16]

NU DAN MASYUMI

Pada awal Nopember 1945, Masyumi mengubah dirinya menjadi sebuah partai politik, mengikuti ajakan pemerintah republik untuk membangun demokrasi multi-partai. Komposisi keanggotaannya tetap sama sebagaimana sebelumnya: mempunyai anggota

[16]Resolusi ini menyatakan bahwa wajib berjuang bagi setiap Muslim yang mampu yang berada dalam radius 94 kilometer dari tempat berlangsungnya pertempuran atau tempat musuh berada. Untuk mereka yang berada di luar radius ini kewajiban ikut serta tidak dikenakan atas masing-masing individu tetapi atas komunitas, yang harus mengirim sejumlah anggotanya untuk bergabung dalam perjuangan. Lihat teks lengkap resolusi ini dalam buku ini (Lampiran III).

baik kolektif maupun individual, yang termasuk anggota kolektif adalah NU, Muhammadiyah dan dua organisasi regional kecil PUII dan PUI dari Jawa Barat. Setelah itu, barulah organisai-organisasi Muslim lainnya ikut bergabung.

NU tidak benar-benar terwakili dalam kepengurusan Masyumi. Hal ini mungkin lebih mencerminkan langkanya anggota NU yang mempunyai tingkat pendidikan umum modern yang memadai daripada diskriminasi disengaja terhadapnya. Tak satupun dari jabatan eksekutifnya yang jatuh kepada anggota NU, hanya KH. Masjkur yang, bersama dengan dua orang non-NU lainnya, didudukkan sebagai kepala urusan Hizbullah dan Sabilillah. Seolah-olah untuk mengimbangi kurang terwakilinya NU di dalam kepengurusan, Kiai Hasjim Asj`ari dijadikan sebagai presiden Badan Musyawarah (*Majelis Syuro*) Masyumi, Wahid Hasjim menjadi salah satu dari tiga wakil-presiden dan Kiai Wahab sebagai anggota. Namun, Majelis Syuro ini adalah sebuah badan yang tidak banyak menentukan; pada 1949, ketika pengurus partai kedua terbentuk, status Majelis Syuro diturunkan. Sebagai ganti dari badan legislatif, yang secara teoritik mempunyai status yang setara dengan eksekutif, Majelis ini berubah menjadi hanya bagian penasehat, Dari empat belas anggota pengurus eksekutif, hanya dua orang yang mewakili NU.[17]

Situasi ini merupakan cikal-bakal berbagai problem yang kelak muncul antara NU di satu pihak dan kaum pembaru dan modernis yang mendominasi Masyumi di pihak lain. NU merasakan bahwa ia tidak pernah diberi andil mempengaruhi proses politik yang se-

[17]Komposisi pengurus Masyumi 1945 dan semua susunan pengurus berikutnya diberikan dalam Noer 1987:100-5. Dalam kepengurusan 1949, kita menemukan hanya Wahid Hasjim dan Zainul Arifin (komandan Hizbullah) yang berasal dari NU, keduanya adalah anggota pengurus biasa; pada tahun 1951 hanya Wahid Hasjim dan KH. Masjkur yang mewakili NU sebagai anggota pengurus.

timpal dengan peranan aktualnya pada masa revolusi. Pada masa-masa berlangsungnya perang dan konflik keras, sebagaimana akan kita saksikan lagi pada 1965-1966, orang NU secara alamiah mengambil peranan yang aktif dan memimpin. Tidak diragukan, tradisi pencak silat yang tetap hidup di pesantren memberikan sumbangan dalam hal ini. Masjkur dan Zainul Arifin, sebagaimana dikemukakan di atas, adalah komandan tertinggi dari barisan Sabilillah dan Hizbullah, dan tidak bisa dipungkir bahwa banyak kiai yang lebih tua, seperti Kiai Wahab Chasbullah dan Kiai Bisri Sjansuri, juga ikut serta mengkoordinir berbagai kegiatan Hizbullah. Namun, peranan kepemimpinan di bidang lain jatuh kepada anggota Masyumi yang lebih terdidik, yang pada umumnya tidak berlatar belakang NU. Pada masa-masa damai dan penataan kembali, menjadi nampak bahwa NU kekurangan orang yang mempunyai keahlian yang diperlukan dalam sebuah masyarakat yang sedang memodernisasi diri.

Setelah kemerdekaan tercapai, peranan NU dalam kehidupan politik berkurang hanya menjadi pemegang Departemen Agama. Kenyataan ini dengan sendirinya menyakitkan bagi NU yang merasa berhak mendapatkan lebih karena peranan aktifnya selama masa revolusi. Namun, tidak ada tokoh NU yang memiliki keterampilan dan tingkat pendidikan yang memenuhi syarat untuk menjadi menteri di departemen-departemen lain. Para pemimpin NU adalah, meminjam istilah yang diperkenalkan Feith (1962), "penggalang massa", bukan "administrator". Bahkan tentara pun membutuhkan orang dengan keahlian-keahlian yang berbeda dari keahlian-keahlian yang ada di dunia pesantren. Lebih banyaknya anggota NU yang telah berperang pada masa revolusi yang dinonaktifkan pada awal 1950-an daripada mereka yang digabungkan ke

dalam satuan tentara reguler, semakin menambah kekecewaan di kalangan NU.

NU KELUAR DARI MASYUMI DAN MEMASUKI ARENA POLITIK SEBAGAI PARTAI POLITIK

Departemen Agama, pada waktu itu, merupakan satu-satunya badan pemerintahan yang dapat diklaim NU sebagai haknya. Tetapi di sini pun, di lahannya sendiri, NU dikalahkan. Wahid Hasjim, yang pernah menjadi Menteri Negara dalam beberapa kabinet periode revolusi, menjadi --orang tergoda untuk menulis: diturunkan ke posisi-- Menteri Agama dalam Pemerintahan Federal Indonesia (1949-1950) dan dua kabinet berikutnya, yang dipimpin oleh pemimpin Masyumi, Natsir (1950-51) dan Sukiman (1951-52). Dia adalah satu-satunya menteri yang berasal dari NU dalam kabinet-kabinet ini, dan posisi inipun bahkan menjadi genting ketika dia terlibat konflik dengan Natsir, salah seorang dari sedikit politisi pembaru yang memiliki pengetahuan agama yang mendalam. Natsir adalah orang Sumatera Barat dan anggota PERSIS, organisasi puritan yang paling keras menentang kepercayaan dan praktek tradisional yang dipertahankan NU, dan dia jelas tidak senang menyaksikan Departemen Agama dikuasai NU.

Pada 1951, ada problem-problem serius menyangkut transportasi jemaah haji ke Mekkah, dan Wahid Hasjim, sebagai menteri yang bertanggung jawab, dituduh tidak mengurus dengan baik atau lebih buruk dari itu. Tidak hanya kalangan oposisi tetapi bahkan anggota partainya sendiri, Masyumi, --dari faksi Natsir-- yang meminta agar Wahid Hasjim mengundurkan diri. Faksi Sukiman tetap mendukungnya --Sukiman adalah seorang modernis Jawa,

yang tidak punya problem serius dengan sesama Jawanya yang lebih tradisionalis– tetapi kabinet ini segera jatuh. Wahid Hasjim, yang tidak ingin menjadi sumber konflik dalam Masyumi, menyatakan dirinya tidak ingin menjadi menteri lagi.

Dalam negosiasi sebelum terbentuknya kabinet baru, Kiai Wahab Chasbullah, yang masih merupakan politisi penting NU, meminta agar organisasi ini selalu diberi, paling tidak, jatah memimpin Departemen Agama. Karena Wahid Hasjim sudah menyingkirkan diri, dia mengusulkan beberapa calon lainnya, Masjkur dan Fathurrahman. Para pimpinan Masyumi berselisih pendapat; walaupun sayap Sukiman cenderung menuruti permintaan NU, sayap Natsir benar-benar menentangnya. Pada akhirnya, pengurus menyerahkannya kepada Wilopo, Perdana Menteri baru, untuk memilih antara calon yang berafiliasi dengan NU dan Muhammadiyah. Wilopo kemudian memilih Faqih Usman dari Muhammadiyah.

Dua hari kemudian, 8 April 1952, PBNU memutuskan keluar dari Masyumi. Sebagai ganti keanggotaannya di Masyumi, NU mengusulkan dibentuknya federasi Masyumi dan NU. Tidak mengejutkan, para politisi Masyumi tidak banyak tertarik kepada usulan ini. Muktamar NU, yang diadakan di Palembang pada bulan itu, menguatkan keputusan PBNU tersebut. Dalam waktu beberapa bulan, NU kemudian mengubah dirinya menjadi sebuah partai politik.[18]

Kehilangan Departemen Agama –yang penting baik karena alasan-alasan ideologis maupun kesempatan kerja yang disediakannya bagi anggota NU– merupakan sebab paling langsung dari pe-

[18]Tentang berbagai peristiwa ini lihat: Noer 1987: 79-94. Feith 1962: 233-7; Zuhri 1987: 392-400; dan terutama Haidar 1992 : 179-94.

narikan diri NU dari Masyumi, namun ia bukan sebab satu-satunya. Bagaimanapun juga, kebanyakan sebabnya berkaitan dengan ketimpangan antara kekuatan pendukung massa NU (yang telah memberikan sumbangan besar dalam perjuangan fisik untuk mencapai kemerdekaan) di satu pihak dan bobot suara yang hampir tak berarti yang diperoleh di dalam Masyumi di pihak lain.

Sebagaimana dikatakan di atas, Masyumi mempunyai dua jenis keanggotaan, anggota kolektif (NU, Muhammadiyah, PUI dan PUII) dan anggota individual. Salah satu sumber dari banyak kekecewaan para pemimpin NU adalah karena para anggota individual tanpa massa pendukung ini diberikan posisi yang sama pentingnya dengan anggota kolektif. Beberapa kali sebelum 1952, mereka mempertahankan sebuah struktur federal, di mana para pemimpin NU tidak akan dikalahkan dalam setiap pemilihan oleh orang-orang yang sedikit lebih banyak dari mereka. Tidak imbangnya antara jumlah orang NU yang duduk di kepengurusan dan kelompok lainnya diperburuk oleh penurunan status Majelis Syuro, bagian partai di mana NU terwakili dengan baik. Ketika fungsinya diturunkan dari badan legislatif menjadi hanya badan penasehat, para pemimpin NU kehilangan seluruh kekuatannya dalam proses pengambilan keputusan di dalam partai, bahkan dalam masalah-masalah kepentingan keagamaan.

Yang membuat para pemimpin NU lebih sakit hati, beberapa tokoh pembaru dalam Masyumi melontarkan penghinaan terbuka kepada NU, menyatakannya sebagai kelompok yang tidak ada apa-apanya atau reaksioner. Sebagai intelektual kota berpendidikan Barat, mereka cenderung memandang rendah para pemimpin NU hasil asuhan pesantren yang tidak canggih. Kelompok Natsir tidak begitu menghormati pengetahuan tradisional para kiai, yang me-

nurut pandangan mereka tidak sejalan dengan ajaran Islam yang sebenarnya. Lebih dari itu, mereka rupanya juga tidak begitu yakin akan dedikasi NU kepada cita-cita demokrasi. Pemimpin NU, Saifuddin Zuhri, menceritakan dalam memoarnya, dengan perasaan sakit hati tak terbendung, bagaimana seorang pemimpin Masyumi pada 1952 menyatakan bahwa NU termasuk ekstrem kanan dan ingin, jika berhasil menguasai pemerintahan, membangun sistem diktatorial (Zuhri 1987:398). Suasana saat itu jelas tidak kondusif bagi upaya menjalin kerjasama konstruktif antara NU dan pengurus Masyumi, terutama sayap Natsir.

NU, kebetulan bukanlah kelompok pertama yang menyatakan menarik diri dari Masyumi. Pada 1947, sejumlah mantan pemimpin Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) yang sudah dibubarkan, yang secara individual bergabung ke Masyumi, meninggalkan partai ini untuk membangun kembali PSII.[19] Bahkan sebelum perpecahan ini pun Masyumi bukan lagi satu-satunya partai Islam, karena para ulama tradisional di Sumatera Barat menjadikan organisasi mereka, Perti, sebagai partai politik sejak Nopember 1945 (Latief 1988:260ff). Berdasarkan jumlah pendukungnya, kedua partai ini tidak berarti bila dibandingkan dengan Masyumi, tetapi kehadirannya telah membuat NU lebih mudah keluar dari Masyumi tanpa merasa merusak persatuan umat Islam.

NU kemudian mengajak kedua partai ini (PSII dan Perti) dan juga Masyumi membentuk sebuah federasi. Berbeda dengan Masyumi, keduanya menanggapinya secara positif.

---

[19] Pecahnya para pemimpin PSII ini dengan Masyumi pada umumnya dikatakan sebagai akibat kasak-kusuk perdana menteri sosialis, Amir Sjarifuddin, yang memberikan dua jabatan menteri sebagai imbalannya. Tidak semua pemimpin PSII meninggalkan Masyumi pada tahun 1947, beberapa di antaranya masih bertahan beberapa waktu. Salah satu di antaranya adalah Kartosuwirjo; dia keluar dari Masyumi secara *de facto* ketika *Darul Islam*nya berkembang menjadi sebuah pemerintahan tandingan. Lihat Noer 1987 :76-9; van Dijk 1981 :82-4, 87-93.

Pada Agustus 1952 pembentukan federasi baru, Liga Muslimin Indonesia, diumumkan. Ia terdiri dari tiga partai tadi, NU, PSII dan Perti, serta sebuah perhimpunan pendidikan tradisional di Sulawesi Selatan, DDI.[20] Pimpinan Liga ini mengaku berbeda dengan yang ada sebelumnya, sebagai alternatif terhadap Masyumi. Tidak ada catatan tentang kegiatan-kegiatan khusus Liga ini.

Setelah muktamar Palembang, kebanyakan anggota individual Masyumi yang merasa dekat dengan NU mengundurkan diri. Hanya beberapa orang Muslim tradisionalis yang tetap bertahan dalam Masyumi.[21] Penarikan diri dari Masyumi juga dilakukan oleh delapan orang wakilnya di parlemen. Sampai Pemilu 1955, kedelapan orang ini merupakan kelompok parlementer NU.

Kabinet Wilopo, di mana untuk pertama kalinya NU tidak terwakili sama sekali, hanya bertahan selama setahun lebih. Kabinet berikutnya, dipimpin oleh Ali Sastroamidjojo, memasukkan tiga orang menteri NU: Zainul Arifin (Wakil II Perdana Menteri), Masjkur (Departemen Agama), dan Mohammad Hanafiah (Menteri Negara Urusan Pertanian).[22] Sejak saat itu sampai 1971, Departemen Agama tetap berada di tangan NU. Ia menjadi instrumen penting sehingga NU dapat membangun *patronase* --dalam bentuk lapangan kerja, kesempatan pendidikan dan fasilitas lainnya.

---

[20] Aboebakar 1957: 563-90; Noer 1987 :94-7; Feith 1962:236-7; Zuhri 1987:400-2. DDI (*Darru Da'wah wal Irsyad*) didirikan seorang ulama Bugis terkenal, Abdurrahman Ambo Dalle, pada tahun 1947. Perhimpunan ini berpusat di Pare-Pare dan kemudian secara berangsur-angsur mendirikan cabang-cabang di berbagai wilayah nusantara, dimana terdapat sebuah komunitas Bugis cukup besar. Setelah beberapa waktu, sebuah organisasi wilayah bergabung ke dalam Liga, yaitu Persyarikatan Tionghoa Islam Indonesia yang berbasis di Makasar (lihat *Kepartaian* 1954 :413).

[21] Namun, ada perkecualian. Orang seperti Kiai Abdullah Syafi`i, yang sangat berpengaruh di kalangan penduduk Betawi Jakarta, walaupun dia tradisionalis totok, tetap percaya kepada Masyumi. PUI dan PUII dari Jawa Barat, yang berpandangan reformis dalam masalah pendidikan tetapi tradisionalis secara doktrinal, juga tetap bertahan di dalam Masyumi sampai partai ini dibubarkan pada 1960.

[22] Dalam perubahan susunan kabinet pada 1954, nama Mohammad Hanafiah tidak tertera, sementara wakil NU lain, Mr. Sunarjo, menjadi Menteri Dalam Negeri. Lihat Feith 1962 :338-9.

Pada Pemilu pertama, yang diselenggarakan pada 1955 setelah tertunda cukup lama, NU mendapat perolehan yang mengejutkan, 18,4 % dari seluruh suara yang sah, tidak jauh di bawah Masyumi, 20,9 %. Hasil ini bahkan lebih mengesankan lagi di propinsi-propinsi di mana NU mengakar sangat kuat: 34,1 % di Jawa Timur dan hampir 50 % di Kalimantan Selatan. Berdasarkan angka, kelompok pendukung NU berasal dari Jawa Timur dan Tengah. Masyumi, di pihak lain, ternyata sangat kuat di pulau lainnya. Ini adalah kemenangan yang menentukan bagi NU, yang menambah kekuatan perwakilannya di parlemen, dari 8 menjadi 45 kursi. Partai-partai besar lainnya juga memperoleh suara cukup banyak, tetapi tidak sedramatis perolehan NU.[23]

Demikianlah, pelibatan NU secara bertahap ke dalam kehidupan politik, yang dimulai pada masa pendudukan Jepang dan sangat dipersubur oleh perjuangan kemerdekaan dan tuntutan ganjaran setimpal yang tak terpenuhi, mencapai konsekwensi puncaknya dalam perubahan diri NU menjadi partai politik. Dalam hal ini ia melangkap selangkah lebih jauh dari Muhammadiyah, yang tidak pernah menjadi partai. Tetapi pada saat itu, Muhammadiyah jauh lebih terwakili secara memadai dalam Masyumi daripada NU. Kaum pembaru bahkan telah menyusun pembagian kerja yang memuaskan dimana aktifitas-aktifitas politik diserahkan kepada Masyumi. dan kerja sosial dan pendidikan diserahkan kepada

---

[23]Perolehan jumlah kursi empat partai besar dalam parlemen sementara dan setelah pemilu adalah sebagai berikut (mengutip Feith 1962:434):

	Jumlah Kursi/Persentase		
	Sebelum Pemilu	Sesudah Pemilu	Suara Keseluruhan
PNI	42	57	22,3 %
Masyumi	44	57	20,9 %
NU	8	45	18,4 %
PKI	17	39	16,4 %

Muhammadiyah.[24] Suatu pembagian kerja yang serupa berkembang dalam NU, antara pengurus eksekutif (*Tanfidziyah*) dan politisi parlemen di satu pihak dengan kiai di pesantren dan dewan ulama (*Syuriyah*) di pihak lain. Hal ini, dalam perjalanan waktu, secara bertahap mengakibatkan terjadinya peluasan kesenjangan kultural dan sikap antara dua jenis pemimpin NU, dan membawa kepada sebuah krisis kewenangan yang akhirnya baru terpecahkan --paling tidak dalam teori-- ketika NU menarik diri dari "politik praktis" dan meneguhkan kembali kewenangan *Syuriyah* atas *Tanfidziyah*.

NU DAN SOEKARNO

Dalam banyak hal, politisi NU lebih banyak mempunyai kesamaan dengan kaum nasionalis sekuler (PNI) dan mungkin bahkan dengan kaum komunis (PKI) daripada dengan elite Masyumi yang berpendidikan Barat. NU, sebagaimana PNI, berbasis kuat di Jawa dan diliputi dengan nilai-nilai Jawa. Kedua partai ini lebih berorientasi ke dalam *(inward-looking)* daripada berorientasi keluar, dan lebih menghargai gaya-gaya kepemimpinan tradisional daripada cita-cita demokrasi Barat. Tidak mengejutkan bahwa dalam polarisasi yang terjadi pada tahun-tahun berikutnya, NU --kecuali beberapa individu-- menjadi lebih dekat kepada Soekarno, sementara Masyumi semakin menjadi penentangnya.

Namun, ini tidak berarti, sebagaimana sering dikemukakan oleh mereka yang kritis terhadap sikap akomodasionis NU, bahwa NU semata-mata secara oportunis mendukung setiap tindakan Soe-

[24] Beberapa dasawarsa kemudian, ketika hubungan NU dan PPP dipendebatkan secara serius, banyak yang berpikir tentang pembagian kerja sebagaimana yang ada antara Muhammadiyah dan Masyumi sebagai alternatif yang jauh lebih menguntungkan.

karno. Ketika Soekarno berbicara keras, pada awal 1953, terhadap gagasan negara berdasarkan Islam karena hal itu akan membawa kepada separatisme di kalangan kelompok-kelompok etnik Indonesia non-Muslim, bukan hanya Masyumi yang memprotesnya tetapi juga Nahdlatul Ulama dan organisasi-organisasi lainnya. NU secara khusus keberatan kepada asumsi Soekarno bahwa pemerintahan Islam tidak akan mampu memelihara persatuan nasional (Feith 1962: 282; Anshari 1981: 61-2).

NU juga bersimpang jalan dengan Soekarno ketika dia nampak bekerjasama terlalu dekat dengan kaum komunis. Pada 1957, ketika Soekarno mengumumkan *Konsepsi*-nya --yang dia usulkan sebagai alternatif bagi demokrasi liberal dan pemerintahan berdasarkan partai, yang dua tahun kemudian dipraktekkan dalam Demokrasi Terpimpin-- NU segera menambahkan suaranya ke Masyumi dan PSII dalam menolak *Konsepsi* ini. NU menolak keras terutama terhadap gagasan kabinet *gotong royong*, sebuah pemerintahan di mana semua partai, termasuk partai komunis, harus terwakili.[25] Dalam perdebatan di parlemen pada 1959 tentang dasar ideologis negara yang harus ditetapkan dalam Undang-Undang Dasar (Islam versus Pancasila), NU juga berada di pihak Masyumi yang berhadapan dengan Soekarno, PNI dan PKI.[26]

Adalah benar bahwa perilaku politik NU seringkali tampak dikalkulasi untuk mendapatkan perkenan presiden Soekarno. Inilah yang menyebabkan banyaknya kritik terhadap NU di kalangan simpatisan Masyumi. Pada masa Masjkur menjadi Menteri Aga-

---

[25] Lihat Feith 1962: 538-44; Noer 1987:351-60; Haidar 1992: 204-7. Dua orang pemimpin NU yang pada tahun-tahun itu secara umum lebih kritis terhadap Soekarno dan gagasannya adalah KH M. Dachlan, pada waktu itu ketua *Tanfidziyah*, dan Imron Rosjadi, ketua organisasi pemuda NU, Ansor.

[26] Lihat Feith 1963 :360-1; Lev 1966:125-31; Boland 1971: 90-9.

ma (1953-54) berlangsung pertemuan nasional ulama –dihadiri hanya oleh ulama yang berafiliasi dengan Perti dan NU– yang memberikan legitimasi kepada kekuasaan presidential Soekarno dengan menyatakan dirinya dan pemerintahannya secara keseluruhan sebagai –dalam istilah hukum Islam– *waliy al-amr al-dlaruri bi'l-syaukah*. Istilah ini sendiri hanya berarti "penguasa pemegang kekuasaan *de facto*", tetapi mengandung arti bahwa semua umat Islam Indonesia harus mentaati presiden dan aparat negara lainnya.[27] Pemberian gelar ini kelak menimbulkan banyak salah paham, yang paling tidak sebagiannya memang disengaja. Para pengamat yang tidak simpatik seringkali keliru menyatakan keputusan tersebut sebagai dukungan langsung kepada Soekarno sendiri dan karena itu merupakan bukti dari watak oportunis dan menjilat kaum tradisionalis (lihat misalnya Maarif 1988:110-3).

Bagaimanapun juga, maksud semula dari dikeluarkannya keputusan ini tampaknya adalah untuk menegaskan kewenangan pengadilan syari`ah yang baru saja didirikan di Sumatera Barat sebagai lawan dari adat setempat yang sudah mapan dalam masalah penunjukkan wali hakim bagi mempelai perempuan yang tidak mempunyai kerabat laki-laki terdekat.[28] Pengadilan-pengadilan ini, yang didirikan Departemen Agama pada 1952, legitimasi Islamnya bergantung kepada Departemen ini dan negara secara ke-

---

[27] Ketiga bagian dari gelar ini merupakan istilah teknis teori hukum-politik Islam. Secara lengkap ketiganya mengandung arti bahwa negara itu tidaklah benar-benar Islami tetapi pimpinannya adalah seorang Muslim. Latar belakang teoritis-fiqh ini dibicarakan secara rinci dalam Haidar (1992:358-80), yang untuk interpretasinya atas peristiwa seputar ini sangat menyandarkan diri kepada Noeh 1985. Lihat juga Zuhri 1987 : 425-8.

[28] Dalam perkawinan Islam, mempelai perempuan diserahkan kepada mempelai laki-laki oleh walinya (ayah, saudara laki-laki atau kerabat terdekat laki-laki lainnya). Jika tidak ada kerabat dekat laki-laki, maka tempatnya digantikan oleh wali hakim, yang tanpa mereka perkawinan akan menjadi tidak sah. Menurut fiqh tradisional, wali hakim ditunjuk oleh penguasa Muslim. Di Sumatera Barat, biasanya penguasa adatlah yang menunjuk wali hakim, dan ulama ingin memindahkan hak ini kepada pengadilan Syari`ah.

seluruhan. Dengan menyatakan pemerintah sebagai *waliy al-amr al-dlaruri bi`l-syaukah*, para ulama ini ingin menyatakan bahwa pengadilan-pengadilan tersebut merupakan pihak yang berwenang menunjuk wali hakim.[29] Dengan demikian, pernyataan tersebut adalah respons terhadap sebuah problem lokal (bukan kebetulan bahwa kebanyakan ulama yang berkumpul adalah anggota Perti), tetapi kebanyakan ulama ini seharusnya sadar bahwa pernyataan itu dapat membawa berbagai implikasi yang jauh lebih luas.

Namun apapun maksud dari keputusan tersebut, Soekarno dengan cepat memanfaatkannya dan mengemukakannya (dalam sebuah pidato di depan umum yang disampaikan tidak lama setelah pertemuan ulama di Sumatera Barat tersebut) sebagai pengakuan terhadap kewenangan pribadinya. Departemen Agama jelas juga mendapatkan keuntungan dengan adanya pengakuan implisit atas kewenangannya atas perkara-perkara keagamaan, dan posisi Masjkur menjadi semakin kuat karenanya. Implikasi lainnya, yang mungkin mempunyai makna politik yang lebih besar, adalah bahwa pengakuan tersebur secara implisit mendelegitimasi pemberontakan *Darul Islam*, yang pada saat itu masih sangat kuat. Paling tidak, seorang ulama sangat berpengaruh di Sulawesi Selatan, yang telah memberikan dukungan kepada *Darul Islam* di sana, berputar haluan karena adanya pernyataan ini.[30]

Ketika Soekarno mulai menggelar Demokrasi Terpimpinnya, terjadi perbedaan pendapat di kalangan NU. Semua faksi di dalam

---

[29]Masalah ini dan beberapa implikasi dari keputusan *waliy al-amr al-dlaruri bi'l-syaukah* dibicarakan secara jernih dalam Lev 1972:47-51. Lihat juga Haidar 1992, di mana teks keputusan tersebut dimuat kembali pada halaman 367.

[30]Ulama ini adalah Abdurrahman Ambo Dalle, Ulama Sulawesi Selatan yang sangat berpengaruh dan pendiri organisasi pendidikan *Darud Dakwah wal Irsyad*. Sebagaimana disebut di atas, organisasi ini sebelumnya telah ikut serta dalam Liga Muslimin Indonesia. Masjkur mengirim utusan khusus untuk menemui Ambo Dalle dan mengundangnya menghadiri pertemuan tersebut, dan dia terlibat aktif dalam diskusi mendalam (Z.A. Noch, percakapan pribadi).

NU menentang keikutsertaan kaum komunis dalam pemerintahan, tetapi banyak di antara mereka yang tidak mempunyai keberatan lain terhadap kebijakan Soekarno. Kiai Wahab Chasbullah, yang saat itu masih menjabat *Rois Aam*, adalah seorang pengagum Soekarno dan tetap menjadi pendukung yang setia sampai akhir. Beberapa pimpinan puncak lainnya, seperti Masjkur, Idham Chalid, Zainul Arifin, Saifuddin Zuhri dan Ahmad Sjaichu juga dengan mudah menyesuaikan diri dengan Demokrasi Terpimpin. Di pihak lain, ada juga para pemimpin NU yang secara tegas menolak seluruh gagasan Demokrasi Terpimpin. Yang paling vokal di antaranya adalah KH M Dachlan (seorang wakil ketua Tanfidziyah) dan Imron Rosjadi (ketua Ansor); kita juga menemukan dua tokoh yang kelak menjadi Rois Aam dalam kelompok ini, Kiai Bisri Syansuri dan Kiai Ahmad Siddiq.[31]

Pada Maret 1960, Soekarno membubarkan parlemen yang telah dipilih pada pemilu 1955 dan menggantikannya dengan DPR Gotong Royong (DPRGR), yang disusun lebih menurut selera dan naluri politiknya sendiri. Masyumi dan Partai Sosialis Indonesia (PSI), penentang Soekarno paling konsisten, tidak lagi terwakili di dalamnya, dan hampir separuh kursi diperuntukkan bagi wakil-wakil "kelompok fungsional", termasuk banyak delegasi militer.[32] Kebanyakan politisi NU tidak menentang campur tangan yang

---

[31] Nama-nama ini diberikan oleh Saifuddin Zuhri dalam pembahasannya mengenai reaksi-reaksi NU terhadap Demokrasi Terpimpin (1987:483:438-5). Tentang posisi mereka dalam NU selama periode tersebut, lihat Catatan Biografis dalam buku ini (Lampiran I).

[32] Untuk komposisi DPRGR 1960, lihat tabel dalam Feith 1963:345. Sementara Masyumi (dan PSI) tidak terwakili sama sekali, jumlah delegasi NU dan partai Islam lainnya juga dikurangi : delegasi NU dari 45 menjadi 36, PSII dari 8 menjadi 5, dan Perti dari 4 menjadi 2. Pengurangan ini terbalikan dengan kehadiran 24 delegasi "kelompok fungsional" yang mewakili ulama (kebanyakan mereka mungkin dekat dengan NU). PKI hampir mempertahankan kekuatan utuhnya, dengan 30 dari 32 delegasi. Angkatan Bersenjata mempunyai 34 delegasi, kelompok-kelompok fungsional lainnya (termasuk ulama) semuanya mempunyai 79 delegasi.

janggal ini dan menerima kursi mereka di DPRGR; Zainul Arifin bahkan dipilih sebagai ketuanya. Namun, Dachlan dan Imron Rosjadi menunjukkan penolakannya dengan membentuk sebuah perhimpunan yang dinamakan Liga Demokrasi, di mana beberapa anggota individual Masyumi dan PSI ikut serta, di samping sekelompok kecil orang-orang bebas.[33] Mayoritas pemimpin NU tetap sangat dekat dengan Soekarno pada sebagian besar periode Demokrasi Terpimpin. Idham Chalid, yang sudah menjadi ketua Tanfidziyah pada 1956 –dan terus mempertahankan kedudukan itu melewati berbagai pergolakan politik sampai 1982– menjadi pembela blak-blakan dari manifesto ideologis nasionalistik populis Soekarno, *Manipol Usdek*.[34] Idham mendapat ganjaran dengan jabatan tinggi sebagai wakil ketua Dewan Pertimbangan Agung (DPA).[35] Pada 1964, Idham dan Saifuddin Zuhri, Menteri Agama, mendirikan sebuah yayasan (Yayasan Api Islam) yang fungsi utamanya nampaknya adalah mempropagandakan gagasan-gagasan politik Soekarnois di kalangan Muslim tradisional (bdk. Fiederspiel 1976).

NU memegang beberapa pos menteri sepanjang periode Demokrasi Terpimpin, tetapi tidak banyak berpengaruh terhadap ke-

---

[33]Tentang Liga Demokrasi lihat Noer 1987:402-3; Feith 1963: 343. Liga menentang pembentukan DPRGR dan sangat anti-komunis. Pembentukannya menyebabkan perpecahan lebih jauh di kalangan pimpinan NU. PBNU mengeluarkan sebuah instruksi yang melarang anggota NU bergabung ke dalam atau mendukung Liga ini. Dengan demikian PBNU melanggar keputusan dewan partai sebelumnya, yang gagal merumuskan pendirian bersama terhadap Liga dan menyerahkan pilihan kepada masing-masing anggota NU (Staf Umum Angkatan Darat 1961 : 106-9).

[34]Seorang pembela yang bahkan lebih bersemangat lagi adalah Wahib Wahab, putera Wahab Chasbullah yang menjadi Menteri Agama selama tahun 1959-62. Dia memuji *Manipol* sebagai hasil *ijtihad* Soekarno, yang berarti bahwa ia merupakan sebuah derivasi logis dari sumber-sumber hukum Islam (Noer 1987:406).

[35]Tentang badan ini (yang fungsinya memberikan pertimbangan kepada presiden dan pemerintah, dan pada saat itu nampaknya lebih berpengaruh daripada parlemen) lihat Feith 1963:362. DPA masih ada sampai sekarang, tetapi sekarang fungsi utamanya tampaknya adalah untuk memberikan kedudukan kehormatan bagi para politisi dan birokrat yang berjasa setelah mereka tidak memiliki jabatan lagi

bijakan-kebijakan aktual. Namun, posisi ini membantu dirinya membangun sebuah sistem patronase yang membuat organisasi partai ini berguna bagi para pendukungnya di berbagai propinsi.[36]

PROBLEM ABADI: LANGKANYA TENAGA TERAMPIL DAN REKRUTMEN ORANG LUAR.

Dalam kadar tertentu, perilaku politik NU selama periode Soekarno dapat dijelaskan oleh kenyataan langkanya orang-orang yang memiliki keterampilan modern di lingkungan NU. Sebagaimana diungkapkan Wahid Hasjim pada 1953, "mencari seorang akademisi di dalam NU adalah ibarat mencari tukang es pada jam 1 malam".[37] Kalangan Muslim berlatar belakang kota dan memiliki pendidikan modern lebih tertarik ke Masyumi. Identitas NU dikaitkan secara dekat dengan dunia pesantren, dan bahkan sekarang pun relatif sedikit orang yang berasal dari keluarga NU yang telah menamatkan pendidikan tinggi dalam bidang non-agama. Masyumi memiliki banyak orang terdidik yang dapat mereka pilih untuk menjadi juru bicara dan delegasinya; ia dapat dengan tangkas menyediakan calon-calon yang memenuhi syarat untuk setiap pos menteri yang mungkin mereka peroleh. Satu-satunya pos

---

[36] Sejarah NU selama Demokrasi terpimpin masih merupakan sebuah *terra incognita*, hampir tidak tersentuh oleh penelitian serius. Artikel Federspiel, 1973 dan 1976, agak dangkal; Noer membuat beberapa pengamatan kritis yang menarik dalam studinya tentang Masyumi (1987, terutama 388-414), tetapi NU jelas bukan fokus perhatian utamanya. Studi terbaru, buku kecil Maarif tentang Islam di bawah Demokrasi Terpimpin (1988) sangat tidak memuaskan; tuduhan sepihaknya tentang sikap opportunis NU mengandung informasi kongkret, namun tidak memadai. Tesis Ph.D yang ditulis Greg Fealy dari Monash University (akan datang), tentang sejarah NU pada masa Orde Lama, kayaknya memberikan sorotan baru yang penting tentang episode ini.

[37] A. Wahid Hasjim, "Mengapa Saja Memilih Nahdlatul-'Ulama?" dalam Aboebakar 1957:740. Wahid melanjutkan bahwa bukan "otak" saja yang menentukan kemajuan atau keruntuhan sebuah partai tetapi juga mentalitas, dan dia merujuk kepada PKI sebagai sebuah contoh yang menunjukkan bahwa sebuah partai tanpa akademisi sekalipun dapat berhasil berkat pengorganisasi yang baik.

menteri di mana NU dapat secara meyakinkan mengusulkan calonnya adalah pos Menteri Agama. Beberapa menteri lainnya, memang benar, beberapa kali juga dipegang politisi NU, tetapi tidak seorang pun di antara mereka yang sangat mengesankan. Demikian juga di parlemen, NU hanya mempunyai beberapa orang yang berkeahlian dan cukup vokal, yang membuat kehadiran mereka dirasakan. Akibatnya, NU gagal menerjemahkan kontribusi pentingnya dalam perjuangan kemerdekaan ke dalam pengaruh politik setelah perjuangan dimenangkan. Keadaan inilah, sebagaimana sudah saya katakan, yang merupakan sumber perpecahannya dengan Masyumi.

Sebagai konsekwensinya, beberapa orang NU yang mempunyai pendidikan modern dapat menapaki karier dengan cepat dalam organisasi ini jika mereka menginginkannya. Ahmad Sjaichu mungkin merupakan contoh kasusnya. Walaupun kemunculannya yang cepat dalam hirarki NU tidak diragukan lagi ditopang oleh statusnya sebagai anak tiri Kiai Wahab Chasbullah, asset terbesar yang dimilikinya barangkali adalah penguasaannya atas beberapa bahasa asing. Saifuddin Zuhri dan Chalid Mawardi memulai kariernya sebagai wartawan, dengan demikian memperoleh pendidikan politik informal yang segera memberi mereka peluang ke posisi pimpinan dalam NU. Kebutuhan akan kader dan pemimpin berpendidikan lebih besar dari yang dapat dipenuhi dari lingkungan NU sendiri, dan NU menyadari bahwa untuk mengisi beberapa peluang ia harus merekrut orang-orang luar yang bersimpati kepadanya.

Sebagai akibat kesuksesannya dalam pemilu 1955, NU tiba-tiba harus mengisi 45 kursi di parlemen, sebelumnya hanya 8. Tentu saja tidak tersedia cukup orang yang memenuhi syarat di ka-

langan anggotanya sendiri, karena itu, NU mengajak sejumlah orang luar terkenal untuk mewakilinya di parlemen. Mereka ini termasuk ekonom Prof. Sunarjo (kelak Menteri Perdagangan) dan pengacara Mr Sunarjo (yang harus memegang, inter alia, Departemen Dalam Negeri) serta Burhanuddin (Menteri Keuangan dalam kabinet Ali Sastroamidjojo kedua), produser film Djamaluddin Malik, sutradara film Asrul Sani dan Usmar Ismail (Noer 1987: 114; Baidlawi & Ma`shum 1991:49). Pada 1956, dua orang usahawan Cina yang termasuk kelompok minoritas di parlemen, Hasan Tan Kiem Liong dan Tan Eng Hong, dibujuk untuk pindah ke kelompok NU. Nama yang terakhir ini bahkan tidak harus menjadi seorang Muslim untuk mendapatkan kesempatan ini. Tan Kiem Liong kemudian dalam waktu singkat memegang jabatan menteri dalam kabinet pada 1965, yang menunjukkan sekali lagi sejauh mana ketergantungan NU kepada orang luar.[38]

Rekruitmen orang luar tidak hanya karena kekurangan orang berkeahlian modern di lingkungan NU, namun juga mencerminkan kebutuhan akan para penghubung antara pendukung NU dengan lingkungan lain, yakni lingkungan politik, bisnis dan juga militer. Orang luar dapat berfungsi sebagai jembatan yang berguna, yang menyebabkan sebagian mereka naik ke posisi-posisi berpengaruh dalam NU. Yang paling menonjol dari semua orang luar pada 1950-an dan 1960-an ini barangkali adalah Subchan ZE, seorang intelektual dan usahawan muda yang mempunyai koneksi dengan pihak militer. Dia memulai kariernya di NU sebagai anggota departemen pendidikan NU (Ma`arif) dan segera menjabat sebagai ketua departemen perekonomian; kemudian dia bertindak

[38]Dua Tan ini disebutkan dalam Baidlawi & Ma`shum 1991: 49. Saya berterima kasih atas informasi lebih jauh tentang hubungan mereka dengan NU ini kepada Greg Fealy (percakapan pribadi).

sebagai, antara lain, penghubung dengan pimpinan militer, Nasution. Dia muncul sebagai tokoh nasional setelah kup Untung yang gagal pada 30 September 1965, dengan memainkan peranan pemimpin dalam demonstrasi-demonstrasi yang mengantarkan kelahiran Orde Baru. Secara kultural, Subchan hampir tidak termasuk orang NU, dan banyak aktivitas sosialnya berlangsung di lingkungan-lingkungan yang sangat berbeda, tetapi kenyataan ini justru menambah nilai dirinya sebagai perantara.

PATRONASE DAN PENYELEWENGAN

Karena partisipasi mereka dalam parlemen dan kemudian dalam pemerintahan, para politisi NU dapat memberikan berbagai pelayanan dan menawarkan fasilitas tertentu kepada para pendukungnya di daerah luar kota. Melalui kekuasaannya atas Departemen Agama, NU mempunyai kesempatan kerja cukup banyak untuk didistribusikan, kesempatan yang syarat-syaratnya pada umumnya dimiliki para pengikut NU. Pertama, tersedia kesempatan menjadi staf Departemen Agama pusat, kantor wilayahnya, sampai kepada jabatan pencatat nikah pada tingkat desa. Kedua, ada pengadilan-pengadilan agama, di mana orang-orang yang berlatar belakang pesantren dapat ditunjuk sebagai hakim (dan banyak lainnya sebagai staf administratif). Ladang pekerjaan utama yang ketiga adalah bidang pendidikan, untuk sekolah-sekolah yang lebih mengutamakan palajaran agama yang berada di bawah kendali Departemen Agama bukan Departemen Pendidikan. Atas bantuan Departemen Agama, jenis-jenis sekolah agama baru didirikan, seperti PGA (Pendidikan Guru Agama) dan belakangan

madrasah tingkat menengah negeri (MTsN dan MAN).[39]

Satu kebijakan Departemen Agama, berkenaan dengan subsidi untuk madrasah, pastilah telah memberikan sumbangan banyak bagi perkembangan NU dan juga organisasi-organisasi keagamaan lainnya. Madrasah swasta lokal menerima subsidi Rp.10,-/murid, tetapi untuk madrasah yang berafiliasi dengan organisasi berskala nasional ("bergabung dengan induk") subsidi dinaikkan menjadi tidak kurang dari Rp.30,-/murid. Kebijakan ini mempunyai dampak yang dapat diramalkan, dan memang diinginkan, berupa pertambahan cepat jumlah pesantren dan madrasah yang menyatakan diri berafiliasi dengan NU – atau organisasi besar lainnya.[40]

Fasilitas penting lainnya yang berada di bawah kendali Departemen ini adalah pendidikan tinggi Islam. Lembaga yang pertama, PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri) didirikan di Yogyakarta tahun 1951; kemudian disusul dengan sebuah akademi staf khususnya untuk personel menteri pada 1957. Pada 1960, kedua lembaga ini digabungkan menjadi IAIN (Institut Agama Islam Negeri) yang pertama, sebuah institut yang mempunyai beberapa fakultasnya di Yogyakarta dan Jakarta (Yunus 1979: 396-413). Saifuddin Zuhri, Menteri Agama terakhir dalam periode Soekarno, berjasa atas perkembangan jumlah IAIN yang meningkat dengan cepat. Antara 1962 dan 1967, dia mendirikan IAIN baru di Jakarta, Banda Aceh, Surabaya, Ujung Pandang, Banjarmasin, Padang, Palembang dan Jambi dan sekitar 15 IAIN

---

[39] Tentang kebijakan-kebijakan pendidikan Departemen Agama, lihat Yunus 1979: 357-418; Steinbrink 1974: 77-95.

[40] Tidak ada informan NU saya yang ingat kebijakan ini dan dampaknya. Perhatian saya ditarik ke soal ini oleh mantan ketua perhimpunan pendidikan yang berbasis di Banten, Mathla'ul Anwar, KH. Entol Burhani (diwawancarai di Pasirwaru, Menes, 24 Januari 1993). Dalam kasus organisasinya, kebijakan pemberian subsidi menyebabkan pertumbuhan yang luar biasa, bahkan madrasah yang berada jauh di Lombok pun ikut mencatatkan diri. Ini terjadi sekitar tahun 1960.

cabang kecil di beberapa kabupaten, yang berinduk kepada IAIN-IAIN di atas (Zuhri 1987:505). Kebanyakan lulusan IAIN mencari pekerjaan di sekolah-sekolah agama atau birokrasi Departemen Agama, tetapi ada juga lulusannya yang menjadi pegawai negeri di departemen lain, atau mengikuti pendidikan lanjutan di universitas lain. Salah satu fungsi IAIN yang mungkin tidak disengaja, tetapi penting, adalah sebagai saluran mobilitas sosial, terutama bagi mereka yang berlatar belakang pesantren. Mereka ini tidak dapat diterima di universitas-universitas umum (kecuali jika mereka mengikuti ujian negeri), tetapi dengan menggunakan IAIN sebagai batu loncatan, mereka dapat memperoleh pekerjaan yang diinginkan atau bahkan melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi.

Bentuk-bentuk patronase lainnya yang berkembang adalah berbagai peluang yang kurang kasat mata. Para politisi NU yang lincah semakin terlibat dalam pola-pola pertukaran informal yang penuh siasat yang memberikan keuntungan timbal-balik, dukungan politik, jabatan, tender, informasi terbatas dan andil dalam berbagai aktifitas ekonomi yang dikuasai pemerintah (terutama perdagangan dan kehutanan). Dengan demikian, para politisi di pusat dapat memberikan dukungan strategis kepada para usahawan yang berafiliasi dengan NU di propinsi-propinsi; sebagian, konon, juga memanfaatkan jabatannya untuk memperkaya diri sendiri. Kesempatan emas ini banyak tersedia, terutama, pada masa Demokrasi Terpimpin, ketika NU merupakan satu-satunya partai Islam yang terwakili secara signifikan dalam pemerintahan dan, karena itu, diperlukan oleh baik Soekarno maupun Angkatan Bersenjata.

Pada saat itu sering muncul tuduhan (biasanya dari saingan NU, Masyumi dan PKI) adanya penyelewengan, manipulasi ke-

uangan dan penggelapan. Permainan dagang merupakan sesuatu yang inheren dalam sistem ini, dan para politisi NU tidak diragukan lagi ikut terlibat di dalamnya, walaupun tidak banyak kasus serius yang muncul ke permukaan. Kasus yang paling menggemparkan melibatkan Wahib Wahab, putera Kiai Wahab, yang menjabat sebagai Menteri Agama pada 1960. Pada 1962, dia dipaksa mengundurkan diri dan diadili karena melanggar peraturan perdagangan luar negeri. Pelanggaran yang dilakukannya nampaknya sangat serius, sehingga dia dihukum 10 tahun penjara dan harus membayar denda dalam jumlah besar (lihat Noer 1987: 406n).[41]

NU, KAUM KOMUNIS DAN LANDREFORM

Soekarno menciptakan akronim *Nasakom*, (Nasionalisme, Agama dan Komunisme) untuk mendefisikan kerjasama berbagai kekuatan sipil untuk menjalankan Demokrasi Terpimpinnya. NU adalah wakil utama dari faktor Agama dalam pemerintahan (Masyumi tidak hanya tidak terwakili tetapi dipaksa membubarkan diri pada 1960). Walaupun NU tampak menerima Nasakom sebagai sebuah slogan, hubungannya dengan PKI selalu tetap dingin. Semua faksi di dalam NU sejak semula menentang keikutsertaan PKI dalam pemerintahan, tetapi kebanyakan akhirnya menerima tanpa bantahan. Keuntungan-keuntungan yang mereka harapkan akan diperoleh dengan ikut serta dalam Demokrasi Terpimpin lebih penting daripada keberatan-keberatan mereka yang menolak bekerjasama dengan kaum komunis.[42] Para politisi NU tertentu

[41] Informasi lebih jauh tentang berbagai aktifitas ekonomi dan kepentingan para tokoh NU, termasuk beberapa yang lebih curang, akan diungkap dalam disertasi Fealy (akan datang).

[42] Para pemimpin NU melegitimasi keikutsertaan mereka dengan sebuah kaidah ushul fiqh yang menyatakan bahwa dalam keadaan di mana seseorang harus mengambil satu di antara dua pilihan, pada

ketika menceritakan kembali masa itu mengatakan bahwa mereka berulangkali dengan tegas menentang PKI, sehingga membuat marah Soekarno,[43] tetapi –selain M. Dachlan, Imron Rosjadi (yang akhirnya menjadi tahanan politik) dan Subchan (yang pada masa itu dekat dengan pimpinan Angkatan Bersenjata, Nasution)– mereka nampaknya menyesuaikan diri dengan senang hati. Kiai Wahab dan Idham Chalid tetap setia kepada Soekarno sepanjang waktu dan menekan perasaan anti-komunisnya.

Di Jawa Timur, yang merupakan basis massa pendukung NU dan juga PKI paling kuat, sikap anti-komunis di dalam NU dalam waktu lama tetap tidak banyak pendukungnya. Menurut seorang pengamat Amerika yang menjalankan tugas resminya di Jawa Timur pada 1964 dan 1965, NU pada waktu itu "tidak mempunyai pemimpin terkemuka, terjerat oleh kepentingan-kepentingan sempitnya, dan sampai 1964 tidak menolak bekerjasama dengan PKI atau mengizinkan PKI menahan prakarsanya" (Walkin 1969: 832). Namun, hubungan dengan PKI memburuk dengan cepat ketika partai ini dan BTI-nya mulai melancarkan "aksi sepihak"-nya untuk mengusahakan dan mengimplementasikannya Undang-undang Landreform 1963.[44]

Banyak di antara tuan tanah yang menjadi sasaran BTI ini berafiliasi dengan NU. Lebih dari itu, pada 1964 PKI tiba-tiba mulai menggelar propaganda anti-agama, pada masa sebelumnya mereka

---

hal tidak satupun di antara keduanya yang merupakan pilihan yang ideal, maka dia harus memilih yang lebih sedikit mendatangkan kerusakan. Kerusakan yang lebih besar, dalam kasus ini, adalah membiarkan berlangsungnya sebuah pemerintahan yang melibatkan kaum komunis tanpa keterlibatan umat Islam di dalamnya.

[43] Demikian biografi terbaru Ahmad Sjaichu (Baidlawi & Ma`shum 1991) berulangkali menyatakan bahwa Sjaichu selalu menentang kebijakan-kebijakan Soekarno – pernyataan yang sulit dicocokkan dengan karier politiknya yang melonjak cepat pada masa Demokrasi Terpimpin.

[44] Tentang undang-undang landreform dan "aksi sepihak" ini, lihat Wertheim 1969 dan Mortimer 1974, bab 7.

menahan diri untuk tidak melakukannya. Hal ini menyebabkan terjadinya perubahan dalam penampilan NU, "yang lebih digerakkan oleh kegairahan massa spontan daripada pemimpin yang brilyan, (...) menjadi partai yang terorganisir dengan baik, makmur dan agresif yang merebut inisiatif dari kaum komunis" (Walkin 1969:832). Sebagaimana dikemukakan pengamat Amerika yang sama, sikap offensif PKI pada umumnya bersifat verbal dan tidak sekeras serangan balasan dari pihak Muslim: "Jika ada kekuasaan kasar (*raw-power*) digunakan, maka kekuasaan itu digunakan oleh pihak Muslim dan bukan oleh PKI atau organisasi frontnya" (*ibid.*:822). Karena itu, sebelum 30 September 1965, NU sudah memaksa PKI bersikap defensif.

Para pendukung Masyumi yang dilarang (yang, berbeda dengan NU, selalu menjadi sasaran agitasi kaum komunis) sudah beberapa tahun mempersiapkan diri membalasnya. Akan tampak bahwa di Jawa Tengah pada umumnya simpatisan Masyumilah yang ambil bagian dalam aksi pembunuhan yang disponsori militer yang mulai berlangsung pada bulan Oktober 1965. Namun, di Jawa Timur, NU dan terutama gerakan pemuda Ansor-nya memimpin aksi anti-komunis dan pembunuhan massal. Ini bukanlah semata-mata kesan yang diberikan para wartawan seperti Hughes (1969), tetapi juga dibenarkan oleh laporan badan intelijen militer Indonesia pada masa itu, yang baru-baru ini diterbitkan.[45] Di Situbondo, Kiai berpengaruh, As`ad Syamsul Arifin, menjalin kerja-

[45] Laporan yang sangat menarik ini agaknya berhasil dibawa ke Cornell University dan diterbitkan dalam *Indonesia* no. 41 (1986). Pengarang jelas bukan orang dalam NU, karena banyak kesalahan eja dalam menulis nama-nama. Hal ini membuat informasinya hanya lebih meyakinkan dibandingkan informasi apologetik yang kemudian diberikan sumber-sumber NU (seperti Lirboyo 1991 dan Baidlawi & Ma`shum 1991). Tentang peranan NU dalam pembunuhan massal ini, laporan-laporan dokumen bahwa "NU sangat [dominan] dalam aksi-aksi Rakyat ini, bahkan sampai terlalu percaya diri dan mengabaikan partai-partai lain." (Anonim 1986:137).

sama akrab dengan komando militer. Penahanan dan pembunuhan mulai berlangsung hampir segera setelah kup Untung, dan nampaknya sebagian besar diarahkan kepada orang-orang Cina (Anonim 1986:138). Di Kediri, daerah yang jumlah korbannya paling besar, pembunuhan massal nampaknya dilakukan untuk membalas "aksi sepihak" yang sebelumnya dilancarkan terhadap kiai pemilik tanah, seperti Kiai Machrus Ali dari pesantren Lirboyo.[46]

Tingkat keganasan dari kekerasan ini sangat tidak seragam di seluruh Jawa Timur, dan tingkat keterlibatan warga NU di dalamnya juga sangat bervariasi. Menurut laporan intelijen militer yang dikutip di atas, ada dua faksi yang berbeda di dalam NU Jawa Timur. Faksi yang satu adalah mereka yang dekat dengan PBNU dan mempunyai berbagai *link* bisnis dengan penguasa politik; faksi ini mengikuti Kiai Wahab dan Idham Chalid yang tetap setia –atau bertaruh– kepada Soekarno. Faksi yang lain adalah mereka yang anti-komunis tanpa kompromi. Dalam faksi kedua ini termasuk Kiai Machrus Ali, Kiai As`ad Syamsul `Arifin dan kiai berpengaruh lainnya. Faksi ini dikoordinir oleh Kiai Achmad Siddiq, yang pada waktu itu menjadi kepala kanwil Departemen Agama. Menjelang akhir 1965, faksi kedua ini terbukti menjadi faksi yang dominan. Gerakan Pemuda Ansor dan sayap paramiliternya, Banser, yang sudah berkonfrontasi dengan komunis sebelum September 1965, dengan penuh semangat ikut ambil bagian dalam pembersihan fisik terhadap PKI. Warga Ansor dan Banser dari Madu-

---

[46] Laporan intelejen Jawa Timur yang dikutip di atas menyebut "pembalasan" terhadap agitasi komunis di pesantren Jengkol dan Lodoyo (sic), tetapi tidak diragukan bahwa aksi kekerasan itu disponsori oleh komando militer setempat, yang sudah "sangat sempurna", dan mengorganisir pasukan pembunuhan sipil (Anonim: 141-2). Wartawan Amerika yang punya hubungan luas, Hughes, mengaitkan kekerasan yang luar biasa di Kediri dengan fatwa yang dikeluarkan Kiai Machrus Ali, yang melegitimasi pembunuhan kaum komunis (Hughes 1967: 161). Tentang latar belakang sosio-ekonomis kekerasan di Kediri, lihat Young 1990.

ra, terutama, digunakan oleh pimpinan militer untuk menggelar "aksi-aksi" di Surabaya.[47]

Sementara di Jawa Timur Ansor bangkit bereaksi langsung setelah kup dan mulai menghancurkan PKI secara fisik, di Jakarta upaya besar diarahkan untuk menyapu kekuatan politiknya. Pimpinan puncak seperti Kiai Wahab Chasbullah, Idham Chalid, Saifuddin Zuhri dan Masjkur masih berpihak kepada Soekarno dan menentang seruan kepada Presiden agar melarang PKI, tetapi para politisi NU lainnya, yang diberi jabatan-jabatan rendah selama Demokrasi Terpimpin, ikut serta dalam mengorganisir gerakan anti-komunis. Ahmad Sjaichu adalah satu-satunya politisi tingkat tinggi NU (wakil ketua DPRGR) yang segera berpindah ke kubu anti-komunis dan mendukung tuntutan agar PKI dilarang (Baidlawi & Ma`shum 1991: 51-61). Kiai M. Dachlan dan Jusuf Hasjim, yang mewakili kelompok kiai anti-komunis Jawa Timur di ibukota tetapi tidak punya jabatan formal yang penting pada saat itu, ikut serta dalam mengadakan lobbying dan mengorganisir blok anti-komunis di dalam tubuh NU (Anonim 1986 : 143).

Peranan yang sangat berpengaruh pada hari-hari itu dimainkan oleh Subchan ZE, yang bangkit sebagai salah seorang pengorganisir demonstrasi-demonstrasi mahasiswa yang mengakibatkan kejatuhan Soekarno dan mengantarkan kelahiran Orde Baru. Langsung setelah kup Untung (yang terkenal dengan Gerakan tiga puluh September (*Gestapu*), Subchan membentuk "Komando Aksi Pengganyangan Gestapu (KAP-Gestapu)", koordinator gerakan anti-

---

[47] Anonim 1986:139; Anam 1990:90-6. (pngarang yang terakhir ini menyebut "aksi-aksi" ini sebagai *jihad fi sabilillah*). Walkin 1969 memberikan laporan grafik tentang unjuk kekuatan Anshor, yang jelas lebih unggul daripada kekuatan yang dapat dikumpulkan kaum komunis pada tahun sebelum kup. Tentang pembunuhan-pembunuhan massal ini secara lebih umum, lihat studi yang lebih adil oleh Cribb (1990).

komunis yang pertama di kalangan sipil. Sebagaimana dikatakan di atas, Subchan adalah salah satu "orang luar" di dalam NU yang memainkan peranan penting sebagai penghubung dengan kekuatan-kekuatan lain, dalam hal ini dengan faksi militer dan anti-komunis, para pemimpin mahasiswa anti-Soekarno (Mudatsir 1983). Barangkali sebagian besar karena peranannya pulalah sehingga NU tetap merupakan faktor penting pada awal Orde Baru.

Aktifis muda NU lain yang tampil ke depan pada hari-hari itu adalah M. Zamroni, pemimpin mahasiswa, Ketua PB PMII. Dia menjadi ketua KAMI, front aksi bersama mahasiswa anti-Soekarno yang dibentuk melalui kerjasama dengan pihak militer, yang mengkoordinir demonstrasi-demonstrasi mahasiswa 1965-66. Para aktifis KAMI berasal dari berbagai latar belakang. Organisasi mahasiswa Islam modernis, HMI, barangkali merupakan komponen utamanya, sementara organisasi mahasiswa yang berafilisi dengan NU, PMII, hanya merupakan sekelompok minoritas kecil. Sebagaimana yang kemudian ditulis seorang mantan aktifis HMI ketika mengenang hari-hari itu, Zamroni dijadikan ketua KAMI atas desakan Syarif Thayeb, Menteri Pendidikan saat itu (Sulastomo 1989:**). Hal ini jelas merupakan upaya menarik (sebagian dari) NU ke dalam koalisi anti-Soekarno.

Tahun 1965 dan 1966 adalah periode penataan kembali, di dalam NU dan juga kehidupan politik Indonesia secara keseluruhan. Posisi Soekarno dan para pendukungnya masih sangat kuat pada Oktober 1965. Kenyataan ini membuat para aktifis Orde Baru harus berupaya keras, dengan semua cara, untuk melemahkan posisi mereka. Demikian pula, di dalam NU pun kelompok anti-Soekarno harus melakukan kudeta kecil terhadap para pemimpin tua. Barangkali, banyak di antara kejadian pada hari-hari itu akan tetap ti-

dak terungkapkan sampai kapanpun.[48] Walaupun Kiai Wahab dan Idham mempertahankan kedudukan mereka sebagai *Rois Aam* dan Ketua Tanfidziyah, mereka dipaksa mengambil gaya politik yang agak berbeda –yang membuat Idham tak berkutik, sementara Kiai Wahab pada akhirnya diam membisu.

PERAYAAN EMPAT PULUH TAHUN NU DAN KEKALAHAN FAKSI PRO-SOEKARNO.

NU merayakan ulang tahunnya ke-40 pada Januari 1966 dengan sebuah pawai akbar di Gelora Senayan, Jakarta. Kegiatan ini jelas dimaksudkan sebagai unjuk kekuatan –walaupun belum jelas faksi mana di dalam partai ini yang mengadakannya. Soekarno diundang untuk berbicara dalam pertemuan ini, tetapi dia terlebih dahulu meminta agar tidak disodori permintaan agar melarang PKI, sebagaimana yang dilakukan para aktifis Orde Baru NU sejak Oktober 1965. Perimbangan kekuatan pada saat itu masih ada sehingga Presiden dapat bersikap demikian, walaupun persis setelah itu banyak terjadi percekcokan internal. Pawai tersebut berjalan lancar tanpa suara-suara sumbang –sebuah indikasi bahwa kekuasaan Kiai Wahab atas organisasi ini masih kuat, dan barangkali juga rasa hormat kepada Soekarno masih bersemayam di hati warga NU pada umumnya (bdk. Zuhri 1972: 77-8; Baidlawi & Ma`shum 1991: 49).

Di pentas politik Jakarta, para aktifis Orde Baru mungkin sudah mendapat posisi dominan di dalam NU, tetapi mereka sangat

[48]Meski beberapa cerita sekilas dapat ditemukan dalan biografi KH. Ahmad Sjaichu terbaru (Baidlawi & Maksum 1991), sementara beberapa partisipan lain dalam peristiwa-peristiwa ini tampak bersedia mengungkapkan paling tidak beberapa bagiannya. Disertasi Fealy (akan datang), yang sudah disebut, mungkin akan memberi sorotan lebih kepada peristiwa-peristiwa pada saat itu.

berkepentingan dan berusaha agar muktamar ke-24 ditunda beberapa tahun. Muktamar seharusnya diselenggarakan pada 1965 atau 1966, tetapi dikhawatirkan kalau-kalau sebagian besar delegasi dari berbagai propinsi akan berpihak kepada Kiai Wahab yang pro-Soekarno, dan bisa jadi muktamar akan membuat keputusan yang mendukung Soekarno. Kongres ditunda sampai para pengawal baru ini merasa yakin akan menang dan akhirnya diselenggarakan pada Juli 1967 (bdk. Baidlawi & Makshum 1991:58). Muktamar ini memilih Kiai Bisri Syansuri sebagai Rois Aam baru dan Kiai Wahab sebagai wakil I (Rois I) –penurunan pejabat Rois Aam yang belum pernah terjadi sebelumnya. Kiai Bisri, walaupun dalam banyak hal tidak sependapat dengan Kiai Wahab, merasa tidak pantas menggantikan posisinya dan mengundurkan diri, sehingga Kiai Wahab secara formal tetap berada di posisi puncak Syuriyah sampai wafatnya, tidak lama setelah muktamar 1971. Idham Chalid tetap menjabat ketua Tanfidziyah tetapi di antara wakil-wakilnya kita menemukan para tokoh aktifis anti-Soekarno, Subchan ZE dan Imron Rosjadi.[49]

[49] Anggota PBNU lainnya antara lain Anwar Musaddad (*Rois II*) dan Masjkur (*Rois III*), Achmad Sjaichu (*Ketua II*) dan Produser film, Djamaluddin Malik, (*Ketua III*).

BAB 3
NU DAN ORDE BARU
HUBUNGAN YANG TAK MENGENAKKAN

TAHUN-TAHUN SUBCHAN: MILITANSI BARU

PADA tahun-tahun awal Orde Baru, NU diperlakukan dengan kecurigaan. Hal ini disebabkan karena partisipasi aktifnya di dalam Demokrasi Terpimpin, walaupun pasukan pembunuh anggota PKI yang dibentuk organisasi pemudanya, Ansor, di Jawa Timur dan usaha-usaha yang dijalankan dengan penuh semangat oleh Subchan di Jakarta telah banyak berjasa membangun kembali kepercayaan kepada NU sebagai kelompok anti-komunis. Sebagian pemimpin NU yang lebih kompromis menarik diri, sementara mereka yang selama ini menentang, atau paling tidak ambivalen terhadap Demokrasi Terpimpin maju ke posisi-posisi yang lebih penting. Di balik perubahan-perubahan di dalam personil PBNU ini, tidak diragukan lagi adanya rekayasa penguasa baru, walaupun sulit untuk mengatakan bagaimana dan sejauhmana itu terjadi. Zamroni, sebagaimana dilihat di atas, menjadi ketua KAMI atas penunjukan Menteri Pendidikan. Dalam kadar tertentu, perubahan-perubahan ini juga karena tradisi organisasi yang bergantung kepada 'orang luar' sebagai perantara budaya dan sosial, yang membuat mereka cenderung memilih penghubung yang dipercaya dan dapat diterima oleh kelompok-kelompok sosial lainnya.

Salah seorang pemimpin baru ini adalah Kiai Dachlan, yang karier politiknya kandas pada dua tahun terakhir masa Soekarno karena peranannya dalam Liga Demokrasi. Sebelumnya, ia menjadi orang penting dalam Front Pancasila anti-komunis (yang didirikan Subchan), dan pada 1967 dia diangkat menjadi Menteri Agama, menggantikan Saifuddin Zuhri yang Soekarnois. Wajah-wajah yang sama sekali baru juga muncul, sebagian di antaranya adalah para kutu loncat (*social climbers*) ambisius yang cara-cara mereka dalam bertarung menghadapi pengawal lama dalam berbagai situasi lain akan membuat orang bertanya-tanya.

Tak diragukan, yang paling mengesankan di antara pemimpin baru ini adalah Subchan ZE, pemimpin NU yang mengambil peranan penting dalam mengorganisir serangkaian demonstrasi yang mengantarkan kelahiran Orde Baru. Subchan adalah salah seorang "orang luar" di dalam NU, yang, walaupun usianya masih muda, sejak pertengahan 1950-an telah menjadi ahli terkemuka dalam masalah-masalah ekonomi. Sebagai perantara budaya dan sosial, dia ternyata merupakan asset besar NU. Tentu saja, kepentingan bisnis pribadinya juga diuntungkan berkat pengaruh politik dan koneksinya yang baru, tetapi dia tidak pernah menunjukkan ketamakan membabi-buta yang melanda begitu banyak orang segenerasinya. Sumber-sumber NU sepakat mengatakan bahwa dia dengan murah hati menyediakan dana untuk banyak kegiatan organisasi, tanpa mengharapkan imbalan.

Pengawal lama tidak diganti seluruhnya. Ahmad Sjaichu, wakil ketua DPRGR, yang berjalin tangan dengan mahasiswa demonstran dan ikut dalam kelompok kampanye anti-Soekarno sejak awal. Dia tetap menjadi salah seorang pimpinan puncak NU sampai 1979. Tetapi terutama pimpinan puncak NU, Idham Chalid

(Ketua Umum), yang fleksibel yang memberikan bukti kepiawaiannya yang tinggi dalam mempertahankan posisi dirinya. Rejim baru menyadari bahwa lagi-lagi Idham lah pemimpin NU yang dapat diajak bekerjasama dengan senang hati. Hal ini bukan hanya membantunya mempertahankan kedudukannya sebagai Ketua Umum NU selama beberapa periode lagi, tetapi dia bahkan menjadi anggota kabinet pasca 1965 yang pertama dan kemudian menjadi Ketua DPR/MPR.[1] Ali Murtopo, arsitek utama Orde Baru, beberapa kali melakukan intervensi agar Idham menang dalam persaingan dengan beberapa tokoh yang kurang lunak.

Salah seorang politisi NU lebih tidak kompromistis adalah Subchan ZE, yang segera terkenal sebagai pengkritik vokal terhadap berbagai kecenderungan tidak demokratis dalam pemerintahan Orde Baru. Menjelang akhir 1960-an dia adalah salah satu dari segelintir orang yang berani bicara dan mengungkapkan ketidakpuasannya kepada penguasa baru.[2] Dia menjadi dekat dengan Nasution, mantan pimpinan Angkatan Bersenjata yang juga menjadi pengkritik vokal (namun tidak efektif) terhadap Soeharto. Pada Muktamar NU 1967, Subchan terpilih sebagai salah seorang wakil ketua melalui dukungan sangat besar dari, terutama, generasi muda dari utusan wilayah. Dia sangat populer di kalangan generasi muda NU, walaupun (atau karena?) gaya hidupnya yang yang mengikuti gaya hidup "modern" yang sangat kontras dengan gaya hidup pesantren.

---

[1] Idham sudah menjadi ketua umum NU sejak tahun 1956. Dari tahun 1967 sampai 1970, ia menjadi Menteri Koordinator Kesejahteraan Rakyat, pada tahun 1970-71 Menteri Sosial ad. interim. Selama tahun 1971-77 dia menjadi juru bicara (ketua) DPR/MPR, kedudukan yang secara potensial berpengaruh, walaupun di tangan Idham jabatan ini pada umumnya lebih merupakan jabatan kehormatan. Untuk informasi lebih jauh tentang kariernya yang panjang, lihat Catatan Biografis dalam buku ini (Lampiran I).

[2] Ketidakpuasan Subchan yang semakin membesar kepada rejim Orde Baru terdokumentasi, *inter alia*, di koran-koran pada bulan Mei 1968, *passim*.

Pemilu Orde Baru yang pertama, diselenggarakan pada 1971, merupakan sebuah kesempatan untuk mengekspresikan ketidakpuasan terhadap rejim baru. Di antara partai-partai yang diakui, NU memperlihatkan dirinya sebagai partai yang bersikap paling kritis. Pada saat menjelang pemilu, Subchan melakukan kampanye yang keras, yang secara langsung mengkonfrontasi Golkar dan secara pribadi mengkritik beberapa tokoh penting seperti Ali Murtopo dan Amir Machmud (lihat Ward 1974: 108-13). Selama masa kampanye, banyak terjadi intimidasi terhadap calon pemilih dan tekanan keras dari Angkatan Bersenjata dan pemerintah agar memilih "partai" Orde Baru, Golkar. Juru bicara kampanye NU dengan keras menyerang intimidasi tersebut dan menghimbau para anggotanya agar tidak membiarkan diri mereka diteror. Pemilu tersebut dapat dikatakan menggambarkan persaingan antara Angkatan Bersenjata dan Golkar di satu pihak, dan Islam –paling menyolok NU– di pihak lain. Tak pelak lagi, Golkar keluar sebagai pemenangnya, dengan 62,8 % dari keseluruhan suara, tetapi NU tidak terkalahkan: ia bahkan berhasil meningkatkan, walaupun tidak besar, jumlah perolehan suaranya daripada pemilu 1955, dari 18,4 menjadi 18,7 %. Tidak banyak yang meragukan bahwa prestasi ini paling tidak sebagian karena sikap berani Subchan. Kemudian pada tahun yang sama, NU mengadakan Muktamarnya yang ke-25. Sebagaimana dikemukakan banyak sumber, hanya karena campur tangan di balik layarnya Ali Murtopo, sehingga Subchan pada waktu itu gagal terpilih menjadi ketua umum menggantikan Idham. Idham tidak dapat dijatuhkan, tetapi Subchan mendapat dukungan massif di kalangan para utusan cabang partai sehingga dia terpilih sebagai Wakil Ketua I, walaupun ada penolakan keras dari kiai paling senior yang hadir, Kiai Bisri Syansuri (yang dipilih

kembali sebagai wakil Rois Aam).

Keberatan Kiai Bisri terhadap Subchan, kebetulan, bukan karena hal yang berkaitan dengan politik, tetapi berkaitan dengan gaya hidupnya yang mengikuti gaya hidup "modern". Beberapa oknum tertentu (nama Idham dan Ali Murtopo biasanya disebut dalam kaitan ini) memberi sang Kiai foto-foto Subchan yang sedang berdansa mesra dengan beberapa perempuan dan minum-minum. Kiai Bisri tidak bisa menerima orang semacam ini sebagai pemimpin NU, betapapun sangat besar jasanya. Tidak lama setelah muktamar, Kiai Wahab Chasbullah meninggal dunia dan Kiai Bisri Syansuri menggantikannya sebagai Rois Aam. Idham dan Kiai Bisri, penguasa tertinggi di PBNU, pada saat itu segera memecat Subchan. Subchan, dengan keras, menolak pemecatan dirinya. Banyak cabang-cabang partai ini dan bahkan beberapa kiai senior juga menyatakan penolakan mereka terhadap keputusan ini. Setahun kemudian Subchan meninggal pada waktu yang tepat dalam sebuah kecelakaan lalu lintas di Mekkah.[3]

RESPON TERHADAP BERBAGAI KEBIJAKAN ISLAM ORDE BARU: MASYUMI, PARMUSI DAN GOLKAR, MUHAMMADIYAH DAN HMI

Masyumi, partai politik Islam terbesar yang mendapat suara lebih dari 20 % pada pemilu 1955, telah dibubarkan Soekarno pada 1960, namun para pendukungnya pada umumnya masih se-

[3]Para penulis yang dekat ke NU (Mudatsir 1983, Anam 1985: 257-68) menyebut gaya hidup Subchan yang "longgar" ini sebagai alasan utama pemecatannya, tetapi kebanyakan sumber lisan sepakat bahwa sikap konfrontatifnya terhadap rejim (dan pengutukan secara terbukanya terhadap kelunakan Idham) merupakan faktor utamanya. Lihat juga Adnan 1982: 48-55. Ada banyak sekali spekulasi mengenai apa (atau siapa) yang menyebabkan kecelakaan fatal di Mekkah. Mei 1978: 298-300), tanpa mengemukakan adanya permainan curang, menekankan bagaimana tepatnya kematian Subchan, karena dia rupanya sedang mempersiapkan diri untuk melakukan pertikaian besar dengan rejim pada sidang umum MPR yang sudah dekat.

tia. Melihat secara singkat proses adaptasinya, atau kegagalannya beradaptasi, dengan Orde Baru dan membandingkannya dengan respons NU akan memberikan pelajaran yang berguna.

Harapan-harapan para mantan pemimpin Masyumi agar partai mereka diijinkan kembali setelah kejatuhan Soekarno ternyata segera pupus. Rejim baru nampaknya tidak bersedia memaafkan Natsir dan koleganya karena peranan mereka dalam pemberontakan daerah (PRRI) pada 1958. Sebagai penggantinya, sebuah partai baru didirikan pada 1968, Partai Muslimin Indonesia (disingkat Parmusi). Namun, bahkan para mantan pemimpin Masyumi yang tidak terlibat dalam PRRI pun, seperti Mohammad Roem, dilarang menjadi pengurus dalam partai baru ini. Karena alasan ini dan juga beberapa intervensi pemerintah yang sangat besar dalam Parmusi, partai ini tidak pernah benar-benar mendapatkan legitimasi dalam pandangan para pendukung Masyumi.[4] Mantan pemimpin Masyumi yang berpengaruh, Mohammad Natsir, tidak memberikan restunya; yang mungkin lebih penting lagi, Muhammadiyah, yang senantiasa mendukung Masyumi, menolak memberikan dukungan yang sama kepada Parmusi. Pada pemilu 1971, Parmusi hanya memperoleh 5,4 % suara, hanya seperempat lebih dari suara yang dimenangkan Masyumi pada 1955 dan jauh di bawah NU, 18,7%.

Perolehan Parmusi yang kecil pada pemilu 1971 mencerminkan terjadinya perubahan sikap penting di lingkungan tokoh Masyumi, dan perubahan yang kurang lebih sama menyoloknya juga terjadi di dalam tubuh NU pada 1980-an. Bukan lagi "politik praktis", perjuangan di parlemen, yang mendapatkan prioritas utama tetapi dakwah, untuk menyebarkan Islam dan nilai-nilai Islam.

[4]Ward 1979 dan 1974: 114-133; bdk. May 1978 dan McDonald 1980, *passim*.

Perubahan sikap ini mungkin telah dipercepat oleh pelarangan Masyumi pada 1960, tetapi akar-akarnya barangkali berasal dari pengalaman yang lebih awal. Pada perdebatan di parlemen 1959 tentang Undang-Undang Dasar baru, para wakil umat Islam gagal mendapatkan dukungan yang cukup bagi Piagam Jakarta, kalimat dalam Mukaddimah UUD yang mewajibkan warga negara Muslim menjalankan syari`at Islam.[5] Ini berarti sekitar separuh dari wakil-wakil yang, paling tidak secara nominal, menganut Islam ternyata menolak memberi tempat bagi syari`ah di dalam Undang-Undang Dasar. Kesimpulan yang ditarik dari pengalaman ini oleh Mohammad Natsir dan teman-temannya nampaknya adalah bahwa tanpa meningkatkan kesadaran keislaman umat Islam Indonesia, maka tidak akan mungkin bagi Islam memiliki pengaruh politik yang lebih besar. Dakwah Islam mungkin merupakan bentuk aktifitas politik yang lebih mendasar, dan akhirnya lebih efektif, daripada politik praktis. Dari 1960-an ke atas, kita menemukan banyak mantan aktifis Masyumi terlibat secara mendalam dalam kegiatan dakwah; sebagian mereka bekerja di dalam sistem dan sebagian lainnya diluar dan kadang-kadang bahkan menentangnya. Di bawah Orde Baru, para ulama yang berafiliasi dengan NU juga meningkatkan aktifitas dakwahnya, yang diarahkan tidak hanya kepada pengikut tradisional mereka tetapi juga di luar itu, kepada (mantan) abangan.

Lembaga dakwah yang paling dekat terkait dengan Masyumi (almarhum) adalah Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) yang didirikan oleh Mohammad Natsir dan kawan-kawannya.

[5] Ungkapan "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" harus dipahami dalam konteks tahun 1950-an, yang sangat berbeda dari konteks Islamisisme tahun 1980-an. Ungkapan ini terutama merujuk kepada kewajiban-kewajiban dasar berupa shalat, zakat, puasa dan berhaji, bukan konsep negara Islam yang mencakup berbagai aspek kehidupan.

Melalui jaringan da`i yang dengan sangat cepat meluas ke seluruh tanah air dan serangkaian terbitan yang didistribusikan secara luas, DDII menjangkau khalayak yang jauh –tetapi nampaknya tidak jauh melampaui pendukung lama Masyumi. Natsir, salah seorang dari sedikit pemimpin Indonesia yang punya reputasi internasional, pada waktu itu adalah seorang wakil ketua dari Liga Dunia Islam (*Rabithah al-`Alam al-Islami*) yang disponsori Arab Saudi, dan DDII seringkali dituduh Wahabi karena hubungan baiknya dengan pemerintah Arab Saudi. DDII jelas mewakili Islam yang bercorak puritan, walaupun lebih dekat kepada Ikhwanul Muslimin Mesir. Dalam masalah-masalah keagamaan, Dewan ini sangat kritis terhadap praktek-praktek yang dinyatakan sebagai praktek pra-Islam dan juga kepada gagasan-gagasan Muslim neo-modernis liberal yang pada 1970-an menarik banyak mahasiswa serta intelektual muda dan nampaknya mendapatkan dukungan dari penguasa.[6] Walaupun berada di luar pentas politik formal, Natsir dan kawan-kawannya percaya kepada demokrasi (gagasan politik mereka barangkali tidak berbeda dengan kaum sosialis demokrat Eropa) dan mereka tidak segan-segan mengkritik rejim Soeharto karena wataknya yang semakin tidak demokratis. Secara pribadi, Natsir menjadi salah seorang pengkritik rejim paling menonjol, yang membuatnya semakin terisolasi tetapi sangat dihormati karena keberanian dan integritasnya, yang membuat banyak teman lamanya menjadi malu. Banyak mantan aktifis Masyumi lainnya, karena

[6]Pada saat itu, juru bicara terkemuka dari pendukung Islam yang bercorak liberal ini adalah Nurcholish Madjid; para pemikir penting lainnya adalah Djohan Effendi dan Dawam Rahardjo. Untuk pengamatan awal tentang ketidakpercayaan DDII terhadap Nurcholish dan gagasan-gagasannya, lihat disertasi Kamal Hassan (1980); ada upaya tak kenal berhenti oleh DDII untuk menyebarkan risalah polemis terhadap kaum neo-modernis, ajaran Syi`ah (setelah 1978), sekte-sekte "sesat" lainnya, dan terhadap yang meraka anggap musuh-musuh Islam lainnya seperti missi Kristen, orientalisme, gerakan freemasonry dan Konspirasi Yahudi.

menilai bahwa tidak banyak yang dapat diperoleh dengan menentang negara, bersedia dikooptasi. Sejak pemilu 1971, para anggota mantan Masyumi berkampanye untuk Golkar. Sikap yang diambil Muhammadiyah dan NU pada periode ini berlawanan hampir secara diametral. NU tetap menyatakan dirinya sebagai partai politik, dan berebut suara dengan Golkar; Kiai Bisri mengeluarkan fatwa yang menyatakan umat Islam wajib ikut serta dalam pemilu dan memberikan suaranya kepada NU. Di pihak lain, Muhammadiyah menegaskan kembali jati dirinya sebagai organisasi non-politik (yakni, tidak berafiliasi dengan Masyumi), mengumumkan kepada anggotanya bahwa mereka bebas memberikan suara kepada, dan terlibat aktif secara politik dalam, partai yang disukai. Perolehan Parmusi pada pemilu 1971 menunjukkan bahwa kebanyakan suara Masyumi lama beralih ke partai lain; sebagian ke NU, tetapi mayoritasnya jelas telah "digolkarkan".

Dengan bergabung ke Golkar sejak awal Orde Baru, banyak mantan anggota Masyumi yang memperoleh posisi dalam sistem –yang jelas menghasilkan keuntungan-keuntungan pribadi tetapi juga secara bertahap bekerja demi islamisasi sistem dari dalam. Pada saat yang sama dengan langkah pemerintah yang setahap demi setahap mendepolitisasikan Islam, berbagai kegiatan dakwah yang disponsori pemerintah meningkat secara drastis. Adalah benar bahwa berbagai aktifitas dakwah ini seringkali diarahkan untuk mendukung upaya pembangunan pemerintah dan para da`i diminta untuk mengkampanyekan Keluarga Berencana dan berbagai proyek pemerintah lainnya dalam ceramah-ceramah mereka. Namun, bersama-sama dengan upaya-upaya dakwah independen, berbagai kegiatan dakwah yang disponsori pemerintah ini telah memberikan sumbangan bagi pertumbuhan cepat berbagai mani-

festasi Islam yang dapat dilihat: lebih banyak mesjid, dan lebih banyak orang di dalamnya, lebih banyak pengajian, lebih banyak orang yang berpuasa di bulan Ramadlan dan lebih banyak orang yang pergi berhaji. Proporsi muslim yang mengamalkan agamanya secara bertahap meningkat dalam beberapa dasawarsa kemudian.

Kondisi-kondisi politik pada tahun-tahun awal Orde Baru membantu membuat usaha-usaha dakwah lebih efektif. Rasa khawatir akan dicap sebagai ateis dan, karena itu, komunis membuat kaum abangan lebih suka membuktikan bahwa diri mereka sebagai penganut salah satu dari agama-agama yang diakui secara resmi. Perpindahan agama berjuta-juta abangan Jawa ke dalam agama Kristen dan Hindu sudah seringkali dibicarakan.[7] Mereka yang berpindah ke Islam dalam jangka waktu lama kurang menyolok, dan tidak ada taksiran mengenai jumlahnya, tetapi secara perlahan menjadi jelas bahwa perpindahan agama ke Islam ini telah terjadi dalam skala yang lebih besar. Di wilayah Jombang-Kediri, Jawa Timur, beberapa ulama yang sebelumnya berafiliasi dengan Masyumi mendirikan beberapa sekte dan kelompok yang menyerupai tarekat, seperti Islam Jama`ah, Wahidiyah dan Shiddiqiyah, yang menarik banyak mantan abangan. Gerakan-gerakan ini dianggap bid`ah oleh kaum Muslim pembaru dan juga banyak kaum tradisionalis, tetapi mereka jelas mewakili sebuah proses transisi dari mistisisme Jawa populer menjadi Islam "skripturalis". Mereka inilah yang termasuk kelompok-kelompok yang paling awal bergabung ke Golkar, yang barangkali mencerminkan kebutuhan akan

[7] Lihat Mayor Polak 1973-77 dan Lyon 1980 tentang perpindahan agama ke Hindu, dan Willis 1977 untuk laporan tentang perpindahan agama ke Kristen yang dianggap sebagai kemenangan. Namun, paling tidak sebagian dari mereka yang berpindah agama ini tampaknya kemudian berpindah lagi ke Islam.

rasa aman di kalangan mereka yang sebelumnya merupakan pengikut abangan.[8] Di tempat lain, kita menemukan para ulama tradisionalis yang berhasil melakukan dakwah di kalangan abangan dan secara bertahap "menyantrikan" mereka. (Salah satu kasus yang sangat menyolok dibicarakan dalam Pranowo, 1991).

Perubahan sikap terhadap politik praktis yang disebut di atas barangkali diungkapkan dengan sangat jelas oleh organisasi mahasiswa Islam modernis, HMI. HMI tidak pernah mempunyai kaitan formal dengan Masyumi, tetapi secara luas dianggap dekat dengan partai ini. Pada masa-masa Demokrasi Terpimpin yang lampau, organisasi ini beberapa kali terlibat problem, namun tidak pernah dilarang. Pada Oktober 1965, ia menjadi komponen penting dalam KAMI dan merupakan pendukung Orde Baru yang penuh semangat. Sebelum pemilu 1971, HMI secara eksplisit menolak mendukung partai Islam yang baru (Parmusi) dan secara implisit menyatakan Masyumi lama sebagai sebuah kesalahan. Ketuanya pada masa itu, Nurcholish Madjid, meringkaskan sikap baru tersebut dalam slogan: "*Islam yes, partai Islam no*". Ajakannya ke arah "sekularisasi" (yang dia maksudkan sebagai desakralisasi hal-hal profan yang disakralkan, misalnya partai politik) menyebabkan kemarahan banyak pendukung Masyumi tetapi mendapat sambutan baik dari rejim. Entah disengaja atau tidak, dia dan generasinya di HMI menjadi tokoh apolog Muslim bagi berbagai kebijakan Orde Baru. Namun, pada saat yang bersamaan, mereka memberikan sumbangan yang lebih besar daripada kelompok lainnya dalam memperkaya wacana umat Islam pada 1970-an.[9]

---

[8] Tentang gerakan-gerakan ini, lihat Abdurrahman 1978 dan 1990, Effendi 1990b, Qowa`id 1992. Fakta bahwa para pendiri gerakan-gerakan ini sebelumnya aktif di Masyumi menunjukkan bahwa tidaklah tepat menganggap Masyumi sebagai partai yang kurang lebih homogen, sebagai partai muslim pembaru.

[9] Untuk penilaian yang sangat negatif terhadap Nurcholish dan gerakan *pembaruan*nya, lihat Hassan

Para anggota HMI jelas memperoleh keuntungan dari sikap akomodatif terhadap Orde Baru ini, dan hal yang sama juga berlaku bagi banyak anggota Muhammadiyah. Sementara NU, yang tetap aktif dalam politik praktis –sebagaimana akan dilihat di bawah– semakin dicurigai sebagai penentang rejim dan para anggotanya sering mendapat perlakuan diskriminatif, padahal Muhammadiyah yang non-politik tidak menghadapi masalah-masalah serupa. Pada 1970-an dan 1980-an, sejumlah besar kaum muslim yang taat (santri, dalam pengertian yang digunakan Geertz) mengalami mobilitas sosial dan menapaki karier dalam birokrasi, bisnis, dunia akademik dan berbagai profesi. Sebuah kelas menengah Muslim yang cukup besar muncul, yang pada umumnya terdiri dari orang-orang yang berlatar belakang HMI atau Muhammadiyah (yang seringkali tumpang tindih). Simbol-simbol luar identitas Islam (pakaian, shalat berjamaah, acara buka puasa bersama, pengucapan salam, dan lain-lain) menjadi sesuatu yang dapat diterima dalam gaya hidup kelas menengah dan dilakukan bahkan oleh mereka yang bukan dari latar belakang santri. Ringkasnya, menjadi muslim yang taat merupakan gaya hidup yang menarik. Konsekuensi lain dari perubahan-perubahan ini adalah semakin melebarnya jarak kesenjangan sosial antara Muhammadiyah dan NU.

PENGATURAN LEBIH JAUH KEHIDUPAN POLITIK: PPP DAN BANGKITNYA NU SEBAGAI PENGKRITIK PEMERINTAH

Pada 1973, sebagai langkah berikutnya dalam program penataan kehidupan politik yang dirancang Ali Murtopo, NU terpaksa

1980. Sebuah analisis yang lebih adil dan simpatik tentang berbagai pemikiran keagamaan dari gerakan ini akan ditemukan dalam disertasi Ph.D Greg Barton di Monash University (akan datang).

bergabung dengan tiga partai muslim lainnya menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP).[10] Partai politik lain, yang berasas nasionalis dan kristen, digabungkan menjadi satu dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Jadi, hanya ada dua partai, di samping Golkar. Penggabungan menjadi PPP muncul sebagai kenyataan yang harus diterima bagi kebanyakan politisi NU; Idham Chalid dan kawan-kawan terdekatnya langsung menerima campur tangan yang sangat jauh ini tanpa terlebih dahulu bermusyawarah dengan anggota PBNU lainnya. Dapat dimengerti, hal ini menyebabkan munculnya ketidakpuasan di lingkungan NU, tetapi semua tampaknya setuju untuk berbuat yang terbaik dalam kondisi baru ini daripada menentang secara aktif.

Ada juga sebagian pemimpin NU yang berpikir bahwa perubahan ini akan terbukti menguntungkan NU. Wakil ketua PBNU, Ahmad Sjaichu, mengungkapkan sebuah pendapat yang menjadi lebih laku satu dasawarsa kemudian: dalam pandangannya keterlibatan NU dalam politik praktis telah mengorbankan tugas-tugas pendidikan dan dakwahnya. Dengan kehadiran PPP, politik dapat diserahkan kepada para politisi dan NU akan kembali menjadi sebagaimana aslinya, sebuah organisasi keagamaan (Machfoedz 1983: 246). Namun, para kiai dan pendukung mereka di daerah sudah terlalu terbiasa dengan patronase politik sehingga sulit menerima pandangan realistik ini pada waktu itu. Setelah volume patronase yang mengalir melalui saluran NU berkurang secara drastis (lihat bab berikutnya), barulah pandangan ini semakin banyak diterima. Pada saat itu, segalanya berjalan seperti biasa; NU bertahan sebagai komponen khusus dalam PPP, yang dengan gen-

[10] Berdirinya PPP diumumkan pada bulan Januari 1973, sementara Undang-Undang tentang penyederhanaan sistem partai diberlakukan pada tahun 1975 (UU No. 3/1975).

car mempertahankan kepentingan faksionalnya.

NU adalah partai yang jauh paling besar dibandingkan partai-partai lain yang bergabung dalam PPP. Dua di antaranya adalah patner lamanya dalam Liga Muslimin, PSII dan Perti. Kedua partai ini sangat kecil, Perti bahkan hanya memiliki pendukung di lingkungan etnis (kaum tradisionalis Minangkabau dan Aceh). Satu-satunya patner signifikan NU di PPP adalah Parmusi. Menurut hasil pemilu 1971, Parmusi mendapat 24 kursi di DPR, sementara NU 58, PSII 10 dan Perti 2 kursi. (Untuk perbandingan: Golkar mendapatkan 226 kursi dan partai-partai yang kelak bergabung dalam PDI mendapatkan 40 kursi). Namun fusi partai ini tidak dimaksudkan untuk menghilangkan identitas komponen-komponennya; dan sejarah PPP berikutnya ditandai oleh konflik-konflik antara keempat komponen ini dalam pembagian jatah kursi. Dalam konflik-konflik tersebut NU terlalu sering menjadi faksi yang dirugikan.

Bagi NU, peleburan diri ke dalam PPP itu seperti kembali ke masa dimana ia menjadi bagian dari Masyumi. Dapat diramalkan, sebagian problem dan konflik lama muncul kembali ke permukaan, kecuali seandainya ketimpangan antara kekuatan massa pendukung yang besar dan jumlah politisi yang berkeahlian dapat di atasi dengan baik. Namun posisi awal NU lebih baik sekarang, karena NU mulai sebagai kelompok dominan di dalam PPP. Anggota NU mendapatkan jatah yang adil dalam jabatan pengurus (lihat Radi 1984: 79-97). Ketua Umum PBNU, Idham Chalid, diberi kedudukan bergengsi, tetapi tidak sangat berpengaruh, sebagai presiden partai; jabatan yang lebih berpengaruh sebagai ketua eksekutif diberikan kepada Mintaredja dari Parmusi. (Beberapa tahun kemudian Mintaredja harus digantikan oleh rekan Ali Murto-

po, Djaelani Naro.) Yang lebih penting lagi, Rois Aam NU, Kiai Bisri Syansuri juga menjadi presiden Majelis Syuro PPP, dewan ulama yang menurut teorinya dapat mengeluarkan fatwa yang secara konstitusional harus diikuti partai. Berulangkali, pada saat-saat kritis selama 1970-an, Kiai Bisri mengeluarkan keputusan tegas tentang pendirian partai.

Kiai Bisri adalah pemimpin yang sangat berbeda dengan Kiai Wahab Chasbullah. Dia kurang memiliki naluri politik dan keluwesan yang dimiliki para pendahulunya, dan dia lebih mendasarkan keputusan kepada penalaran fiqh daripada kepada kebijaksanaan politik. Seperti kebanyakan ulama tradisionalis, dia lebih suka menghindari konflik dengan pemerintah, tetapi dia menolak bersikap kompromi apabila menyangkut prinsip agama. Ini membuat dia dan NU beberapa kali terlibat dalam perbenturan serius dengan pemerintah. Konfrontasi pertama terjadi ketika rencana Undang-Undang Perkawinan dibawa ke sidang DPR pada 1973. Beberapa pasal dalam undang-undang ini bertentangan dengan hukum keluarga dalam fiqh,[11] dan Kiai Bisri menolaknya dengan lantang. Semua kelompok PPP di DPR menyatakan dirinya menolak undang-undang tersebut dan, walaupun mereka hanya kelompok minoritas di DPR, berhasil melakukan perubahan penting dalam undang-undang tersebut.

Konfrontasi serius dengan pemerintah terjadi lagi pada pemilu 1977. Kampanye pemilu menjadi ajang perebutan pengaruh yang tidak imbang antara Islam dan rejim (lihat Liddle 1978). Pihak militer dan penguasa sipil pada semua tingkatan menggunakan tekanan keras kepada calon pemilih agar memberikan suaranya ke Golkar; dan lagi-lagi para politisi NU lah yang menjadi pengkritik pa-

[11] Untuk informasi rincinya lihat *Tempo*, 8 September 1973.

[illegible] dan berani. Para juru kampanye PPP diancam dan bahkan diserang secara fisik oleh kelompok-kelompok yang disponsori Golkar.[12] Kiai Bisri bersikap tegas dan mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa setiap Muslim wajib hukumnya memilih PPP sekalipun dia khawatir akan kehilangan jabatan dan mata pencaharian.[13] Beberapa orang kiai memihak ke Golkar, tetapi NU terbukti mampu mempertahankan disiplin internal yang kuat; para kiai yang "tergolkarkan" ini dikucilkan dan kehilangan banyak pengikutnya. Dengan mempertimbangkan berbagai situasi ini, PPP telah menampilkan diri dengan baik dalam pemilu ini, dan berhasil mendapat tambahan kursi 5 buah lebih banyak dibandingkan jumlah kursi yang diperoleh partai-partai Islam pada pemilu 1971. PPP memperoleh kemenangan yang penting secara psikologis dengan mengalahkan Golkar di ibukota, Jakarta, di mana ia mendapatkan dukungan suara yang sangat besar, dan bahkan meraup suara mayoritas mutlak di Aceh.[14]

Barangkali, konfrontasi yang paling serius adalah yang terjadi selama Sidang Umum MPR 1978, ketika Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) dibicarakan. Kali ini GBHN mengandung dua item yang sulit diterima kebanyakan umat Islam. Satu item

---

[12]Seorang Kiai Jawa Barat menceritakan kepada saya bagaimana pada suatu hari dia dikuntit ketika akan pulang ke rumah setelah berkampanye, mobilnya dihalangi tiga buah truk yang dipenuhi oleh orang-orang yang membawa pisau, pentungan, dan rantai besi Dia dan orang-orangnya dipaksa keluar mobil dan dipukuli dengan kejam. Salah seorang pengikutnya kehilangan sebelah matanya, sementara dia sendiri terkena beberapa tikaman (yang meninggalkan beberapa keropeng yang masih membekas) di samping mengalami luka parah di kepala. Kejadian-kejadian semacam ini sangat umum terjadi selama kampanye pemilu ini. Beberapa "organisasi pemuda" yang berafiliasi ke Golkar(dalam hal ini Angkatan Muda Siliwangi Jawa Barat) menjalankan penyerangan-penyerangan yang menteror masyarakat seperti di atas dengan kerjasama diam-diam yang hampir tidak tersembunyi dengan pemerintah.

[13]Teks fatwa dalam Haris 1991 :1.

[14]Di Aceh, PPP memenangkan 57,3 % suara, Golkar 41,2 % dan PDI hanya 1,5 %. Di Jakarta, ketiga kontestan ini masing-masing mendapatkan 43,5 %, 39,3 dan 17 % suara. Propinsi lain di mana PPP berhasil baik adalah Kalimantan Selatan, memperoleh 49,4 % dan hanya sedikit lebih kecil dari perolehan Golkar, 49,6 %. (Mengikuti tabel-tabel dalam Suryadinata 1982: 77-8).

menyebutkan bahwa aliran kepercayaan berdampingan dengan agama-agama resmi dan karena itu secara implisit memberikan pengakuan formal kepada aliran kepercayaan ini sebagai agama tersendiri. Item yang lainnya adalah yang berkenaan dengan usulan program pemerintah untuk melakukan indoktrinasi ideologi negara, Pancasila (menurut penafsiran Orde Baru), secara massal. Kiai Bisri Syansuri memandangnya sebagai ancaman terhadap status Islam sebagai agama dan memprotesnya dengan keras.[15] Ketika dilangsungkan voting atas pasal tersebut, para anggota NU, yang diikuti kelompok PPP lainnya, secara demonstratif meninggalkan tempat sidang (walk out).

Dalam konteks Indonesia Orde Baru, yang sangat menekankan konsensus, tindakan "walk out" ini adalah bentuk protes yang sangat radikal, yang sama artinya dengan melakukan delegitimasi. Pemerintah memandang kejadian ini sebagai tidak kurang dari penghinaan terhadap pemerintah dan ideologinya. Kejadian ini nampaknya memperbesar kecurigaan Soeharto terhadap NU dan Islam pada umumnya; hal ini pasti semakin memperkuat tekadnya untuk melakukan depolitisasi terhadap Islam Indonesia. Reaksi yang pertama adalah penggantian Ketua Umum PPP, Mintaredja, dengan Djaelani ("John") Naro, yang telah diatur rapi melalui manipulasi politik yang dijalankan Ali Murtopo. Bahkan tanpa ada undangan rapat pengurus, apalagi muktamar, Naro mengumumkan dirinya sebagai ketua yang baru.

---

[15] Ketidaksenangan yang sebenarnya di kalangan Islam bukan terhadap Pancasila itu sendiri tetapi terhadap relatifisme agama yang terkandung dalam program indoktrinasi ini, yang menyatakan semua agama yang diakui sama benarnya dan juga memberikan tempat terhormat kepada *Aliran Kepercayaan*. Kepekaan umat Islam dapat dimengerti dengan lebih baik jika orang ingat bahwa umat Kristen terlalu banyak duduk di elite kekuasaan dan karena Soeharto sendiri dan para penasehat terdekatnya dipercaya sebagai penganut Aliran Kepercayaan dan tidak simpatik terhadap Islam skripturalis. Sudah ada kekhawatiran kalau-kalau penguasa menginginkan Pancasila, yang merupakan satu jenis ajaran Kepercayaan, sebagai pengganti agama.

Pada 1980, sekali lagi NU melancarkan protesnya dengan "walk out" ketika sebuah undang-undang baru yang mengatur proses pemilu, setelah terjadi perdebatan yang panjang dan terbuka, di bawa ke sidang DPR. Kali ini bukan masalah yang bersifat agama yang sedang dipertaruhkan tetapi prinsip kekuasaan yang demokratis. Partai-partai (PPP dan PDI) menginginkan agar undang-undang tersebut memuat jaminan-jaminan ketakberpihakan pemerintah dalam proses pemilu, tetapi pemerintah tidak bersedia memberikannya. Pimpinan PPP (yakni, Naro) mengalah dan memerintahkan anggotanya untuk menyetujui undang-undang tersebut. Namun, NU tetap tak mau menyerah: semua anggotanya secara terang-terangan tidak mau masuk ke ruang sidang ketika undang-undang tersebut disahkan.[16]

Kiai Bisri, yang umumnya dianggap sebagai figur yang membuat NU tak kenal kompromi pada 1970-an, pada saat itu sedang sakit-sakitan dan nampaknya tidak menjadi penggerak di belakang konfrontasi ini. Pada April beliau wafat, sehingga organisasi ini tidak lagi mempunyai figur kepemimpinan moral yang kuat. Musyawarah Nasional Alim Ulama (Munas)[17] NU yang diadakan pada tahun berikutnya di Kaliurang memilih seorang Rois Aam *ad interim*, yaitu Kiai Ali Ma`shum dari Krapyak, Yogyakarta. Munas kali ini menarik perhatian banyak orang karena sesuatu yang tidak dilakukannya. Sudah menjadi kebiasaan untuk semua jenis

---

[16]Laporan pers tentang peristiwa ini dengan baik sekali diringkaskan dalam van Dijk 1980, sementara posisi NU digambarkan dengan penuh perasaan dalam Zuhri 1981:84-90. Lihat juga Yusuf et. al. 1983 :64-8; Machfoezh 1983 :258-62; Radi 1984: 163-4.

[17]Di antara dua muktamar, NU biasanya mengadakan beberapa musyawarah yang skoopenya lebih kecil, yang dihadiri hanya oleh pengurus wilayah, tidak oleh cabang-cabang yang ada di bawahnya. Acara musyawarah terdiri dari dua bagian: pembahasan masalah-masalah keagamaan oleh Syuriyah wilayah, dan pembahasan mengenai masalah-masalah keorganisasian, oleh baik Tanfidziyah maupun Syuriyah. Forum yang pertama dinamakan "Musyawarah Nasional atau Munas", yang kedua "Konferensi Besar atan Konbes". Keduanya biasanya disebut Munas saja.

pertemuan yang diadakan menjelang pemilu untuk menyatakan "Kebulatan Tekad" yang mengharapkan agar Soeharto bersedia menjabat kembali sebagai presiden untuk masa bakti berikutnya. Penolakan eksplisit NU untuk ikut dalam koor ini juga dipandang sebagai tanda dari sikap melawan.[18] Ini adalah yang terakhir, karena tindakan balasan yang diambil pemerintah sudah mulai keras.

NU DIKENAI TINDAKAN DISIPLIN: HILANGNYA PATRONASE, PEMBERSIHAN DI TUBUH PPP DAN KEHARUSAN MENERIMA PANCASILA

Di bawah kekuasaan Orde Lama, NU sudah menjadi sangat tergantung kepada patronase; berkat keikutsertaannya dalam pemerintahan, NU dapat memberikan berbagai jenis pelayanan dan fasilitas kepada para pendukungnya di wilayah-wilayah. Tidak diragukan, kesempatan mengendalikan Departemen Agama yang berlangsung lama merupakan satu sumber utama patronase, yang menawarkan pendidikan, kesempatan-kesempatan kerja, fasilitas berhaji, dan banyak sekali pelayanan keagamaan yang kurang kasat mata, termasuk perlindungan terhadap berbagai kepercayaan dan praktek-praktek tradisionalis. Karena itu, terlepasnya kesempatan mengendalikan departemen ini merupakan kemunduruan serius bagi NU, walaupun pengaruhnya tidak langsung dirasakan. Dalam pemerintahan yang dibentuk setelah pemilu pertama Orde Baru, 1971, jabatan Menteri Agama untuk pertama kalinya jatuh ke tangan orang bukan NU. Kali ini dipegang oleh H.A. Mukti Ali, yang kelak menjadi guru besar ilmu perbandingan agama yang

[18] Munas memang menyebut masalah kepresidenan tetapi hanya menyatakan bahwa calonnya harus dipilih secara konstitusional, yakni oleh sidang umum MPR yang dibentuk atas dasar hasil pemilu yang baru (Machfoezh 1983 :270-2; bdk. Tempo, 12 September 1981).

relatif tidak terkenal di Yogyakarta. Sejak saat itu, tidak pernah ada lagi orang NU, atau dari pihak muslim tradisionalis lainnya, yang memegang jabatan Menteri Agama.[19]

Mukti Ali adalah seorang modernis, meski bukan anggota Muhammadiyah. Dia mengenal dunia pesantren, bahkan pernah belajar di sana, tetapi merasa yakin bahwa pesantren memerlukan perubahan drastis. Sebagai menteri, dia tidak dapat diharapkan untuk begitu saja melanjutkan kebijakan-kebijakan pendahulunya. Pernah dikemukakan para pengamat lokal bahwa Mukti Ali dijadikan Menteri Agama dengan tugas kilat menghancurkan kendali NU atas Departemen Agama. Entah benar atau tidak, sebagai akibat dari penunjukkan menteri baru ini jumlah orang NU yang menempati posisi kunci dalam Depatemen Agama berkurang dengan cepat, dan kemungkinan NU untuk melimpahkan berbagai kesempatan kepada para anggotanya pun semakin kecil.

Para anggota NU yang masih di Departemen Agama bahkan diharuskan secara formal melepaskan keanggotaannya karena adanya tuntutan "monoloyalitas". Seperti pegawai negeri sipil lainnya, mereka diharuskan menjadi anggota "kelompok fungsional" KORPRI, salah satu *soko guru* Golkar, dan ini menghalangi mereka menjadi anggota partai politik lain. Perlu diingat bahwa para anggota Muhammadiyah tidak menghadapi masalah yang sama, karena organisasi mereka bersifat non-politik.

Barangkali pada awalnya tidak ada kebijakan anti-NU secara khusus yang menyebabkan NU terdepak dari Departemen Agama, tetapi hanya akibat saja dari kebijakan depolitisasi, yang jelas memberikan pengaruh yang berbeda terhadap NU dan Muham-

[19] Ini tidak harus dikarenakan adanya kebijakan anti-NU yang disengaja. Kabinet Orde Baru diisi oleh para menteri yang tak berafiliasi kepada partai.

madiyah. Tetapi ketika NU berulangkali berkonfrontasi dengan pemerintah, orang-orang NU yang berada di Departemen Agama mengalami tekanan berat, dan pola-pola patronase yang telah mapan itu tidak bekerja lagi.

Setelah "walk out" 1978, PPP mengalami campur tangan pemerintah yang sangat besar. Sebagaimana dikatakan di atas, ketua umum DPP Mintaredja, diberhentikan dan Djaelani Naro ditunjuk sebagai penggantinya, tanpa bermusyawarah dengan anggota pengurus lainnya.[20] Naro nampaknya mempunyai tugas mendisiplinkan partai ini dan menetralisir suara-suara sumbang NU. Dia segera menjalankan partai seperti miliknya sendiri, dengan memastikan bahwa tidak seorangpun dalam partai ini yang mempunyai sumber kekuatan yang independen. Dia secara efektif memusatkan seluruh saluran patronase kepada dirinya dan memastikan tidak seorang pun kecuali yang setia yang mendapatkan kemudahan. Pukulan terhadap semua jaringan NU di tingkat cabang ini menjadi semakin keras karena para penguasa militer dan sipil, yang curiga atau marah kepada NU, memusuhinya dalam berbagai cara. Para usahawan kecil, yang merupakan soko guru terpenting dari kebanyakan cabang NU, sangat merasakan tekanan tersebut.

Sebenarnya, pelemahan peranan NU di dalam PPP sudah berlangsung sebelumnya. Pada muktamar pertama partai ini, 1975, sudah disetujui bahwa jumlah kursi yang diperoleh NU, MI, SI dan Perti dalam pemilu 1971 dijadikan sebagai ukuran tetap dari

[20]Naro lahir di Sumatera Barat pada tahun 1929, belajar hukum di Yogyakarta, dan beberapa tahun menjadi hakim di Krawang. Pada tahun 1966 dia menjadi anggota DPRGR, dan bergabung dalam sebuah organisasi Islam kecil yang berbasis di Medan Jamiatul Washliyah. Pada waktu Parmusi didirikan, dia ditempatkan di dalam kepengurusannya oleh penasehatnya, Ali Mutrtopo; bersama-sama dengan Mintaredja dia berhasil membungkam suara-suara radikal di dalam partai tersebut. Ketika Parmusi bergabung ke dalam PPP, dia juga diberi kedudukan dalam kepengurusan DPP PPP (McDonald 1980:***; Machfoezh 1983: 248-51).

kekuatan masing-masing. Pada pemilu berikutnya, para calon dalam daftar PPP harus dibagi adil bagi keempat komponen ini dalam proporsi berdasarkan hasil pemilu 1971, dengan beberapa penyesuaian untuk membantu patner lebih kecil. Perolehan pemilu 1977 menunjukkan adanya peningkatan bagi PPP tetapi –karena redistribusi kursi– kursi untuk NU berkurang sedikit, dari 58 menjadi 56 kursi.[21]

Pukulan telak terhadap NU tiba ketika Naro secara sepihak mempersiapkan sebuah daftar calon untuk pemilu 1982 di mana proporsi anggota NU dikurangi secara drastis, dan kebanyakan anggota NU yang vokal –seperti Jusuf Hasjim, Saifuddin Zuhri dan Imron Rosjadi– diletakkan di urutan sangat bawah dalam daftar tersebut sehingga mereka tidak mungkin terpilih.[22] Walaupun ada protes keras, pemerintah menerima daftar Naro sebagai satu-satunya daftar yang sah. Kejadian ini memperburuk konflik antara faksi NU dan faksi Muslimin Indonesia (sebelumnya Parmusi) di dalam PPP, dan di dalam NU sendiri kejadian ini menimbulkan perdebatan panas tentang kegunaan ikut serta dalam politik parlementer. Para politisi yang "dibersihkan" menyatukan suaranya dengan para tokoh lain yang, karena berbagai alasan, mengusulkan NU keluar dari PPP dan meninggalkan politik praktis. Dua tahun kemudian, keputusan untuk keluar dari PPP tersebut diformalkan.

Pembersihan para anggota DPR NU yang vokal bukanlah sa-

[21] Muslimin Indonesia (MI, mantan Parmusi) meningkat dari 24 menjadi 25 kursi, Sarekat Islam (SI, nama baru untuk PSII setelah bergabung ke PPP) dari 10 menjadi 14 kursi, dan Perti dari 2 menjadi 4 kursi (Yusuf et. al. 1983: 63-4).

[22] Di pihak lain, daftar yang memuat nama-nama tokoh penting yang berafilisiasi dengan NU sama sekali tidak diajukan oleh pengurus NU sendiri. Tidak seorang pun dari calon yang dibersihkan inii yang termasuk dalam faksi Idham Chalid. Lihat Machfoezh 1983 :275-88 (dimana nama-nama semua politisi NU yang diturunkan ke urutan bawah disebutkan); Yusuf et. al. 1983: 70-2; Jones 1985:13-5.

tu-satunya balasan atas atas pendirian oposisional NU selama 1970-an. Pemerintah-pemerintah lokal di seluruh tanah air memperlakukan anggota NU dengan kecurigaan. Para usahawan yang berafiliasi dengan NU sangat merasakan tekanan; mereka tidak hanya tidak mendapat kontrak dari pemerintah, tetapi bahkan urusan-urusan bisnis swasta mereka pun sering dicampurtangani. Dapat dimengerti, kalangan ini tidak begitu suka kepada pendirian politik yang diambil NU selama 1970-an. Pada tingkat cabang, para usahawan cukup terwakili dalam kepengurusan, dan mereka sudah mulai mendorong kepada sikap yang lebih moderat atau, barangkali, menarik diri sama sekali dari politik.

Pada awal 1980-an, rejim memaksa NU mengambil pilihan yang jelas antara oposisi atau akomodasi. Dalam sebuah pidato yang keras pada 1980, Soeharto menyerang semua kelompok di tanah air yang tampak memusuhi Pancasila dan justru berpegang teguh kepada ideologi-ideologi saingannya, seperti komunisme, marhaenisme atau agama dan dia mengancam akan menurunkan Angkatan Bersenjata untuk memukul mereka.[23] Pidato ini jelas dialamatkan kepada tindakan "walk out" NU, sebagai peringatan bahwa tidak akan ada lagi toleransi untuk perlawanan terhadap ideologi resmi. Pada tahun-tahun berikutnya, Soeharto berulang kali mengulangi tema pembicaraan yang sama: kesetiaan kepada ideologi-ideologi lain selain Pancasila sama dengan tindakan subversi. Konsekwensi logis dari pandangan ini diumumkan untuk pertama kalinya pada 1983 dan diundang-undangkan pada 1985: semua partai politik dan organisasi kemasyarakatan diharuskan

[23] Pidato ini diringkaskan dalam Kenkins 1984: 157-8. Sebagai reaksi terhadap pidato ini, lima puluh orang tokoh Indonesia (yang berasal dari latar belakang Masyumi, Nasionalis dan tentara yang teralienasi) mengeluarkan "Pernyataan Keprihatinan", yang kemudian dikenal sebagai "Petisi 50" (lihat ibid.:162-4). Tidak ada anggota NU di antara lima puluh penanda tangan tersebut.

menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas ideologis (asas tunggal) –yakni, dengan mengesampingkan Islam ataupun pandangan-pandangan dunia yang lain.

Hal ini serta-merta menimbulkan kegelisahan di seluruh komunitas Muslim Indonesia. Sejak semula, kebijakan baru ini menyebabkan adanya ketidaksenangan yang meluas dan protes yang, walaupun sangat tersaring, marah. Terjadi ledakan kekerasan, ketika umat Islam di daerah Tanjung Priok, Jakarta, diganggu (pada September 1984). Pihak tentara turun tangan dan menembaki kerumunan orang, sehingga menyebabkan puluhan, atau bahkan ratusan orang, terbunuh. Peristiwa ini kemudian diikuti dengan pengadilan subversi, yang melibatkan beberapa pengkritik paling vokal terhadap rejim ini. Kejadian ini dengan efektif telah membungkam perlawanan terhadap Pancasilaisasi, dan akhirnya semua organisasi besar mengikuti kebijakan asas tunggal.[24]

Kali ini NU adalah organisasi besar pertama yang mengikuti tuntutan pemerintah, yang secara implisit berarti menyatakan mengakhiri peran oposisional yang dimainkannya pada dasawarsa sebelumnya. Munas Alim Ulama NU, yang diselenggarakan di Situbondo pada Desember 1983, mengeluarkan dua keputusan yang menentukan: menarik diri dari politik praktis (dan karena itu keluar dari PPP) dan mengikuti tuntutan asas tunggal. Muktamar ke-27, yang juga diselenggarakan di Situbondo setahun kemudian, mempertegas kedua keputusan ini dan melakukan perubahan dalam anggaran dasar NU. Keputusan ini (yang kemudian dikenal dengan keputusan Situbondo) menunjukkan langkah penting dalam depolitisasi dan deradikalisasi NU, dan keputusan ini tentu saja tidak disambut dengan suara bulat. Negosiasi-negosiasi yang pelik

[24] Lihat van Bruinessen "State-Islam Relations", akan terbit.

di balik layar, antara faksi-faksi di dalam NU dan juga dengan pemerintah, diperlukan untuk sampai kepada perumusan kedua keputusan ini supaya mendapat dukungan yang cukup dari para peserta. Peran-peran penting dalam negosiasi ini dimainkan oleh Abdurrahman Wahid, waktu itu menjabat sebagai Katib (sekretaris) Syuriyah, dan Kiai Achmad Siddiq, salah seorang Rois Syuriyah. Kemunculan mereka di posisi pimpinan NU pada masa berikutnya banyak dikarenakan peranan mereka dalam fase yang menentukan ini.

BAB 4
JALAN KE SITUBONDO
KONFLIK FAKSI, PANCASILA DAN KEMBALI KE KHITTAH

MUNAS Situbondo 1983 dan Muktamar Situbondo 1984 menunjukkan telah terjadinya rekonsiliasi NU dengan rejim Orde Baru dan menandai munculnya elite baru di pucuk pimpinan NU. Keputusan menarik diri dari politik praktis –yang ternyata lebih serupa dengan keputusan Muhammadiyah lebih dari satu dasawarsa sebelumnya untuk tidak mendukung Masyumi– dan menerima Pancasila sebagai asas tunggal NU tidak diragukan lagi dibuat paling tidak untuk sebagian sebagai respons terhadap tekanan politik dari luar. Namun, keputusan tersebut juga menunjukkan adanya perubahan pandangan tentang apa yang harus diperjuangkan NU, kepentingan para pendukung yang mana yang harus dibela, dan bagaimana hal itu harus dilaksanakan. Diklaim bahwa pandangan ini identik dengan pandangan asli para pendiri NU, yang telah ditinggalkan NU ketika ia menjadi partai politik, yang mengakibatkan terabaikannya tugas-tugas pendidikan dan sosial lainnya. Pandangan ini kemudian disebut sebagai *Khittah*, atau pola dasar dalam berpikir dan bertindak, 1926.

Bukanlah hal mengejutkan jika tidak pernah ada kebulatan pendapat mengenai implikasi-implikasi kongkret dari keputusan kembali ke khittah 1926 ini, bahkan di kalangan mereka yang hadir di Situbondo dan telah menyetujui sebuah teks yang membe-

rikan garis besarnya (PBNU 1985a: 34-46). Semua ini menunjukkan adanya sebuah koalisi kepentingan-kepentingan para pendukung keputusan untuk tidak terlibat dalam politik praktis karena alasan-alasan yang berbeda, dan bahkan mungkin saling bertentangan. Di antara mereka kita menemukan para politisi yang marah kepada "pembersihan" yang baru saja diadakan di DPR, kiai yang marah menyaksikan dominasi para politisi di tubuh NU, kiai lain yang lebih suka mencari bantuan yang diberikan Golkar dengan murah hati; dan ada pula para aktifis muda NU yang berpikir bahwa NU dapat memperjuangkan kepentingan para pendukungnya secara lebih efektif dengan melakukan pengembangan masyarakat daripada berkompetisi memperebutkan kursi di parlemen. Berbagai kepentingan ini pada awal 1980-an menyatu dalam perjuangan untuk merebut kendali organisasi ini dari tangan faksi yang sudah lama menguasai kepemimpinan politik NU.

KONFLIK ANTAR FAKSI DAN MUNCULNYA PARA PEMIMPIN BARU

Frustrasi yang meluas karena marginalisasi bertahap terhadap NU di PPP terungkap dalam kemarahan terhadap Idham Chalid, yang dalam pandangan banyak orang NU tidak cukup memperjuangkan kepentingan organisasinya. Sebagai ketua umum Tanfidziyah, dia tampaknya lebih bertanggung jawab kepada pemerintah daripada kepada Syuriyah (sebagaimana yang dituntut anggaran dasar). Dia telah menyetujui penggabungan NU dengan partai-partai lain ke dalam PPP bahkan tanpa bermusyawarah dengan para anggota PBNU lainnya. Kemudian dia menerima agar muktamar PPP, yang menurut anggaran dasar harus diadakan setiap empat tahun sekali, ditunda untuk waktu yang tidak ditentukan dan

bahwa Ketua Umum PPP, Mintaredja, diganti oleh Naro dengan proses yang jelas-jelas melanggar anggaran dasar partai. Sebagai presiden PPP, Idham seharusnya bersikeras agar partai dijalankan sesuai dengan anggaran dasarnya, begitulah kira-kira pemikiran para pengkritik Idham.

Masih ada hal lain yang turut menimbulkan ketidak puasan kepada Idham di banyak kalangan. Dengan alasan kesehatannya yang menurun dan banyaknya tugas-tugas resmi yang harus diselesaikannya, Idham jarang terlihat datang ke kantor PBNU, yang membuat para pengkritiknya sulit meminta pertanggungjawabannya. Idham adalah seorang "suhu" dalam permainan politik di balik layar, yang menangani urusan-urusan politik yang tidak transparan, setia dan murah hati kepada kawan dan anak buah, tetapi lebih suka bekerja melalui jaringan-jaringan kontak informalnya daripada melalui struktur formal NU.

Keluhan lainnya, di balik ketidakpuasan terhadap pribadi Idham, adalah karena banyak kiai Jawa yang merasa bahwa NU tidak lagi menjadi organisasi mereka. Para politisi di ibukota mengambil keputusan mereka sendiri tanpa membicarakannya dengan kiai, mengikuti prioritas dan mengejar kepentingan mereka sendiri. Peranan ulama sebagai penentu langkah organisasi semakin lama semakin berkurang, para politisi hampir tidak mendengarkan kata-kata mereka lagi.

Idham mendapatkan kritik-kritik keras pada Muktamar NU ke-26 di Semarang pada 1979 tetapi ia tetap terpilih kembali sebagai Ketua Umum (Nakamura 1981). Namun hal ini tidak hanya karena 'kerendahan hati' Idham dan penguasaannya terhadap sopan santun Jawa, sebagaimana dikemukakan Nakamura, tetapi paling tidak karena banyak tekanan pemerintah terhadap para utusan

(di samping hadirnya sejumlah besar pendukung setia Idham). Pemerintah lebih menyukai Idham yang jinak, yang telah menyatakan niatnya akan mundur, daripada Achmad Sjaichu, satu-satunya calon alternatif yang serius, yang lebih tidak dapat diramalkan dan lebil vokal.[1]

Pada tahun-tahun berikutnya, Idham tidak menunjukkan tanda-tanda akan mengubah gayanya, dan ketidakpuasan para kiai terhadapnya semakin menjadi-jadi. Pada saat bersamaan, para anggota generasi muda NU yang lebih berpendidikan merasa bahwa Idham sedang membawa NU ke jalan buntu. Mereka mengeluhkan kurangnya kemampuan Idham berpikir jangka panjang, dan merasa bahwa NU sangat memerlukan seorang pemimpin yang memiliki visi masa depan yang lebih kental. Ketidakpuasan ini mencapai puncaknya, dan menjelma menjadi kedongkolan yang meluas, ketika disinyalir pada 1982 bahwa Idham sebelumnya sudah mengetahui dan berkomplot dalam manipulasi Naro atas daftar calon – yang, ternyata, tidak seorang pun di antara anggota faksi Idham yang menjadi korbannya.

Pada saat itu Kiai Bisri Syansuri, sebagaimana dikatakan, sudah wafat pada April 1980. Beliau adalah pendiri NU yang terakhir meninggal dunia, dan Rois Aam terakhir yang menduduki posisi tersebut karena begitu jelas bahwa dialah orang yang tepat, sehingga tidak seorang pun yang berpikir akan mencalonkan diri. Karena mencari penggantinya tidak gampang, apalagi karena perbandingan tahun-tahun ketika Kiai Wahab Chasbullah menjabat Rois Aam dengan tahun-tahun Bisri Syansuri menunjukkan betapa

[1] Sjaichu yang kecewa ini segera banting stir dari politik praktis ke dakwah (sebagaimana yang dia anjurkan agar dilakukan NU sebelumnya). Dengan dukungan dana dari Saudi Arabia, dia mendirikan sebuah organisasi da'i, *Ittihadul Mubalighin*, yang memperoleh banyak anggota. Banyak para pemimpin NU yang memandang organisasi ini sebagai saingan serius atas organisasi mereka sendiri.

besarnya dampak kepribadian Rois Aam terhadap perilaku politik NU. Munas Alim Ulama NU tahun 1981, di Kaliurang, Yogyakarta, bertujuan mematangkan pertimbangan tentang siapa yang layak menggantikan posisi Kiai Bisri.

Sebenarnya, ada seorang wakil Rois Aam, KH Anwar Musaddad dari Bandung, dan tidak ada alasan resmi kenapa tidak dapat bertindak sebagai pengganti Kiai Bisri sebelum muktamar mendatang (hanya muktamar yang dapat memilih pengurus baru, bukan Munas). Namun, banyak kiai terkemuka yang merasa bahwa Anwar Musaddad tidak cocok untuk peranan ini. Argumen yang mereka katakan adalah karena dia tidak memimpin sebuah pesantren dan karena itu bukan kiai dalam arti yang sebenarnya – walaupun dia telah menghabiskan waktunya sepuluh tahun lebih untuk belajar di Mekkah, dan menjadi rektor IAIN Bandung dan telah mendirikan sebuah universitas di Bandung (lihat Machfoezh 1983: 272-3). Sama pentingnya dengan alasan yang dinyatakan ini adalah karena Anwar bukan orang Jawa tetapi Sunda dan dia termasuk kawan akrabnya Idham Chalid.

Dua calon potensial untuk posisi Rois Aam adalah Kiai Machrus Ali dan Kiai As`ad Syamsul Arifin, murid Kiai Hasjim Asj-`ari paling senior yang masih hidup. Calon pertama diminta secara informal, tetapi dia merasa tidak pantas menggantikan gurunya dan menolak secara tegas; sementara calon yang kedua pada 1981 tampaknya belum memenuhi syarat dalam pandangan para kolleganya. Pilihan akhirnya jatuh kepada seorang kiai yang sedikit lebih muda, Kiai Ali Ma`shum dari Krapyak, Yogyakarta, seorang yang tidak pernah menonjolkan diri namun kedalaman pengetahuannya diakui oleh semua kiai. Dia terpilih bukan hanya karena kedalaman pengetahuannya semata. Ada banyak lobby untuk mem-

perjuangkan dirinya yang dilakukan oleh mereka yang menganggap kiai ini merupakan tokoh ideal untuk memimpin NU selama masa transisi.

Kiai Ali adalah seorang kutu buku yang jarang meninggalkan pesantrennya. Dia tidak memiliki kharisma sebesar yang dimiliki para pendahulunya tetapi diakui secara luas sebagai seorang yang sangat berilmu dan guru yang baik. Lebih dari itu, karena dia sama sekali tidak mempunyai ambisi pribadi, akan menjamin bahwa dia tidak akan menghalangi munculnya orang-orang yang lebih muda pada tahap berikutnya. Dia menerima kedudukannya tersebut hanya karena rasa tanggung jawabnya terhadap NU, dan dia adalah satu-satunya Rois Aam yang pada muktamar berikutnya lebih memilih mengundurkan diri dari posisi ini daripada terus memegangnya sampai akhir hayatnya. Dia bukanlah orang yang akan memperkenalkan perubahan-perubahan besar dan bukan pula orang yang dengan keras kepala berpegang teguh kepada kebiasaan yang sudah mapan.

Di antara pendukung aktif Kiai Ali Ma`shum kita menemukan tiga orang muda NU paling cemerlang yang sedang menanjak, yang kemudian menjadi pembaru dan aktifis tahun 1980-an yang paling dinamis. Ketiganya termasuk anggota keluarga elite NU, dan ketiganya sangat yakin bahwa NU memerlukan perubahan drastis agar ia menjadi lebih relevan bagi kehidupan pendukung tradisionalnya. Ketiganya, kebetulan, pernah belajar kepada Kiai Ali Ma`shum, walaupun pada waktu yang berbeda-beda. Orang-orang muda ini adalah Abdurrahman Wahid, Fahmi Saifuddin dan Musthofa Bisri.

Abdurrahman Wahid melalui garis keturunannya ditakdirkan untuk memainkan peranan penting dalam NU: dia adalah putra su-

lung Wahid Hasjim dan bukan hanya merupakan cucu Kiai Hasjim Asj`ari tetapi juga cucu Kiai Bisri Syansuri. Dia belajar bahasa Arab kepada Kiai Ali Ma`shum ketika dia masuk sekolah menengah di Yogyakarta. Kemudian dia belajar fiqh di Universitas Al-Azhar, Kairo, dan sastra di Universitas Baghdad. Pada 1971 dia kembali ke Indonesia, dan setelah beberapa tahun mengajar di pesantren di Jawa Timur, dia terlibat dalam sebuah program pengembangan masyarakat yang berbasis di pesantren. Dia pindah ke Jakarta, dimana dia menjadi tokoh terkenal di lingkungan intelektual dan seniman, dengan menulis kolom di berbagai media cetak yang disukai banyak orang .

Fahmi, putera Saifuddin Zuhri dan menantu Achmad Sjaichu, pernah menjadi santri Kiai Ali Ma`shum tetapi dia adalah santri pertama di sana yang menggabungkan pendidikan pesantrennya dengan pendidikan umum di sebuah sekolah umum (Taman Siswa). Dia melanjutkan studi di fakultas kedokteran Universitas Indonesia dan juga aktif terlibat dalam berbagai usaha dalam pengembangan masyarakat.

Musthofa, putra Kiai Bisri Musthofa dari Rembang, adalah seorang yang selalu dekat dengan dunia pesantren, yang telah menamatkan pendidikannya di Universitas Al-Azhar (di sana dia menjadi teman Abdurrahman Wahid) dan menjadi kiai di Rembang. Dia sangat prihatin terhadap kesenjangan antara masalah-masalah yang dibicarakan dalam buku-buku fiqh para kiai dengan dunia nyata, dan dia menginginkan para koleganya terus berusaha menjembatani kesenjangan ini. Ketiga orang ini merasa bahwa dari para kiai sepuh, barangkali mantan guru mereka, Kiai Ali Ma`shum, inilah yang paling berpandangan terbuka. Dengan keberadaannya di puncak, gagasan-gagasan dan kegiatan-kegiatan mere-

ka tidak akan menghadapi tantangan serius, yang mungkin akan muncul dari kiai yang lebih konservatif. Mereka secara aktif melobby para peserta Munas agar memilih Kiai Ali.[2]

Namum, peranan menentukan dalam terpilihnya Kiai Ali dimainkan oleh Kiai Achmad Siddiq dari Jember, seorang yang sangat dihormati walaupun belum merupakan calon kuat untuk posisi tertinggi tersebut. Sebagai adik Kiai Machfoezh Siddiq, ketua umum NU yang paling efektif sepanjang sejarah perjalanan NU, dan pernah menjadi sekretaris pribadi Wahid Hasjim, dia memiliki pengetahuan tradisional yang meyakinkan. Kariernya di kantor wilayah Departemen Agama Jawa Timur (di mana dia lama menjabat sebagai kepala), peranannya dalam mengkoordinir aksi anti-komunis pada 1965-66, dan karakternya yang keras hati telah membuat dirinya didengar oleh kiai lain. Sebenarnya banyak yang mengakui bahwa mereka mempunyai kesan yang sedikit buruk tentang dia. Sebagaimana orang-orang muda, Kiai Achmad juga merasa bahwa NU sudah terlalu lama berjalan di jalur yang salah, menyimpang dari apa yang dia anggap sebagai semangat asli NU. Untuk menangkap kembali semangat asli NU tersebut dia telah merumuskan secara singkat prinsip-prinsip yang harus dipertahankan NU, *khittah*-nya, dalam sebuah risalah yang telah mendapatkan dukungan dari peserta muktamar di Semarang pada 1979.

Kiai Achmad Siddiq tidak hanya seorang kiai dengan cakrawala intelektual yang lebih luas dibanding kebanyakan koleganya, dia juga tahu bagaimana tampil di hadapan orang banyak. Pada saat krusial dalam musyawarah di Kaliurang, dia bangkit dan berkata bahwa dia tidak melihat seorang pun yang lebih cocok untuk menjadi Rois Aam daripada Kiai Ali Ma`shum. Tidak ada seorang

[2]Wawancara dengan Fahmi D. Saifuddin, 17 Juni 1993.

pun yang bangkit untuk mengusulkan calon lain yang dianggap lebih baik, dan dalam beberapa saat kemudian Kiai Ali terpilih secara aklamasi.

PEMECATAN IDHAM CHALID DAN MUNCULNYA KIAI AS`AD : "SITUBONDO" VERSUS "CIPETE"

Terpilihnya Kiai Ali Ma`shum dan bukan Anwar Musaddad sebagai Rois Aam baru merupakan pukulan pertama terhadap posisi Idham Chalid. Peristiwa ini segera diikuti pukulan-pukulan yang lebih telak. Menjelang pemilu 1982, tiga orang kiai *sepuh* – Kiai As`ad Syamsul Arifin dari Situbondo, Kiai Machrus Ali dari Kediri dan Rois Aam Kiai Ali Ma`shum– bersama politisi senior NU, Masjkur, berkunjung ke rumah Idham Chalid dan membujuknya –dengan gaya Supersemar– untuk mengundurkan diri "karena alasan kesehatan". Inisiatif atas 'kudeta' ini nampaknya datang dari Kiai As`ad, tetapi banyak yang menduga para pembaru muda Abdurrahman Wahid, Fahmi Saifuddin dan teman-temannya, sebagai penggerak di balik layar.[3]

Di antara alasan-alasan yang tidak dikatakan atas pemecatan Idham adalah kedongkolan terhadap koalisi Idham dengan Naro, dan rasa frustrasi para kiai karena Syuriyah, yang secara formal merupakan badan tertinggi, diberitahu pun tidak mengenai keputusan-keputusan penting yang dibuat para politisi. Di masa lalu, Idham sering membuktikan kebergunaan dirinya bagi para kiai dengan membantu mereka mendapatkan berbagai pelayanan dan fasilitas, termasuk tender-tender untuk para usahawan yang menjadi

[3]Baik Abdurrahman Wahid maupun Fahmi Saifuddin menolak dikatakan terlibat dalam kudeta ini. Namun, anggota kelompok yang lain dr. Muhammad Thohir dari Surabaya (keponakan Kiai Achmad Siddiq) menyertai Kiai As`ad ke Jakarta sebagai dokter pribadinya.

pengikut mereka. Namun, dengan adanya pengendalian ketat Naro atas PPP, arus patronase yang pernah mengalir melalui saluran NU mengecil secara drastis, yang menyebabkan Idham dan para politisi kehilangan banyak peluang yang sebelumnya dapat mereka berikan.[4] Kudeta internal terhadap Idham dan saat terjadinya sudah cukup mengejutkan bagi kebanyakan warga NU, tetapi situasi ini menjadi lebih membingungkan lagi ketika sepuluh hari kemudian Idham menarik kembali pengunduran diri sukarelanya –jelas atas desakan dari banyak pendukung dan yang bergantung kepadanya tetapi mungkin juga dari pihak pemerintah. Pada saat itu, dan beberapa waktu kemudian, NU terbelah menjadi dua kubu, yang kemudian dikenal sebagai kelompok Cipete dan kelompok Situbondo, masing-masing terdiri dari pendukung Idham Chalid di Jakarta dan kalangan pesantren Jawa Timur Kiai As`ad. Kelompok Situbondo tidak lagi mengakui Idham Chalid sebagai ketua umum, tetapi menahan diri dari menunjuk penggantinya sampai muktamar 1984.[5] Kelompok Idham membalasnya pada Januari 1983 dengan menyatakan bahwa hasil-hasil Munas Kaliurang (yakni, pemilihan Kiai Ali Ma`shum sebagai Rois Aam) tidak sah dan menyebutkan bahwa hanya Anwar Musaddad dan Ali Yafie –keduanya kawan Idham– yang berhak berbicara atas nama Syuriyah. Statemen ini

[4]Sulit menentukan seberapa penting pengaruh pengurangan patronase dalam pengambilan keputusan untuk memaksa Idham mengundurkan diri ini. Kiai As`ad sejak awal muktamar ke-25 tahun 1971 meminta agar Idham turun, tetap tidak berhasil, dan dia meninggalkan muktamar 1979 dengan muak ketika Idham terpilih kembali (Mochtar 1989: 149-50). Alasan-alasan ketidaksenangannya kepada Idham, konon, sebagian besar karena sesuatu yang bersifat pribadi. Salah satu sumber saya yang banyak tahu menyatakan bahwa Kiai As`ad sangat marah kepada Idham karena ketakbersediaan atau ketakberhasilannya mendapatkan tender-tender untuk para usahawan pendukungnya.

[5]Machfoezh 1983: 294-317; Soebagijo 1982: 235-9; Yusuf et. al. 1983: 81-117. Berbagai statemen saling bertentangan yang diberikan kepada pers (lihat van Dijk 1983: 230-46) memperlihatkan bagaimana situasi ketidakpastian terus berlangsung dalam waktu yang lama. Kekuatan penggerak utama di belakang keputusan Idham untuk mencabut kembali pengunduran dirinya politisi yang berbasis di Jombang, tentangnya akan dibicarakan lebih jauh dalam bab 5.

sama artinya dengan pemecatan secara implisit lawan-lawan Idham dari kepengurusan, dan semakin mempertajam perpecahan di antara kedua kubu tersebut.[6]

Nama kelompok Situbondo mencerminkan semakin menonjolnya pengaruh Kiai Madura, As`ad Syamsul Arifin. Kiai As`ad pada saat itu barangkali yang paling senior di antara para kiai besar, satu-satunya murid kiai legendaris, Kiai Kholil Bangkalan, yang masih hidup dan salah satu dari sedikit orang yang sempat belajar kepada Kiai Hasjim Asj`ari. Dia tidak mempunyai reputasi tinggi dalam bidang pengetahuan agama tetapi dikenal di kalangan masyarakat Madura karena kesaktiannya dan Pesantrennya di daerah Situbondo, di ujung timur Pulau Jawa, adalah salah satu pesantren terbesar di Jawa. Sekitar pertengahan 1983 dia sudah mulai melampaui pengaruh Rois Aam, Kiai Ali Ma`shum, yang paling tidak sebagian berkat dukungan kuat yang diterimanya dari panglima militer Jawa Timur dan kemudian dari pemerintah pusat. Kiai As`ad pada saat yang tepat mengungkapkan pendapat yang tepat bahwa menerima Pancasila wajib bagi semua umat Islam dan haram menolaknya, karena sila pertama Pancasila sejalan dengan doktrin tauhid bahwa tidak ada tuhan selain Allah.[7] Sejak saat itu, penguasa memperlakukan Kiai As`ad sebagai ulama pemuka NU

---

[6] Lihat laporannya dalam *Tempo*, 5 Januari 1984. Anwar Musaddad dan Ali Yafie adalah sekutu paling dipercaya Idham di Syuriyah; Idham Chalid menjadikan sekutu ketiganya, Aminuddin Aziz, sebagai sekretaris Syuriyah, dan Chalid Mawardi sebagai Sekretaris Jenderal Tanfidziyah. Sekutu lainnya di Tanfidziyah adalah Imam Sofwan dan Nuddin Lubis. Anggota pengurus yang lainnya yang secara samar-samar dibersihkan oleh Idham adalah nama-nama yang terkenal: Kiai Ali Ma`shum, Kiai Rodi Sholeh, Munasir, Chamid Widjaja, Masjkur, Saifuddin Zuhri, Imron Rosjadi, Jusuf Hasjim, Abdurrahman Wahid, Mahbub Djunaidi, M. Zamroni dan Chalik Ali.

[7] "Islam wajib menerima Pancasila, dan haram hukumnya bila menolaknya. Sila pertama itu selaras dengan doktrin tauhid dan *Qulhuallah Ahad*." Dikutip dalam *Tempo*, 15 Oktober 1983, dalam sebuah laporan tentang sebuah audiensi dengan Soeharto dimana Kiai As'ad kembali mengucapkan pendapat ini. Kiai As`ad sudah bertemu dengan Soeharto beberapa kali sebelumnya, dan selalu berusaha memberikan nasehat yang bijaksana kepada presiden.

–yang memperkuat posisinya di dalam organisasi ini, terutama di kalangan mereka yang ingin memperbaiki hubungan dengan pemerintah. Tampaknya, para pembaru muda NU juga secara sengaja berusaha mengukuhkan prestise Kiai As`ad, dengan maksud untuk menggunakannya untuk melegitimasi naiknya mereka ke posisi puncak.

Pada paruh kedua 1983 pemerintah jelas lebih menyukai kelompok Situbondo daripada kelompok Cipete, yang pada saat itu sedang dalam persaingan terbuka, dan keduanya bermaksud menyelenggarakan Munas dan kemudian Muktamar. Mendekati organisasi-organisasi besar agar mau menerima tuntutan asas tunggal merupakan prioritas pemerintah yang sangat tinggi. Kelompok Cipete dapat dipastikan akan menerima, tetapi hal ini kemungkinan besar akan menyebabkan protes dan perlawanan dari faksi NU yang lain. Kiai As`ad dan sekutu-sekutunya tampaknya memiliki kesempatan yang lebih baik untuk membuat seluruh organisasi ini menuruti tuntutan pemerintah. Karena itu, pemerintah memberikan dukungan penuhnya kepada Musyawarah Nasional Alim Ulama yang diselenggarakan di pesantren Kiai As`ad di Situbondo pada Desember tahun itu juga.

Kelompok Cipete, yang ingin menunjukkan bahwa Idham Chalid masih mempunyai pendukung dari seluruh tanah air, mengirim undangan ke semua pengurus wilayah untuk menghadiri sebuah rapat paripurna dengan pengurus pusat di Jakarta, beberapa minggu sebelum Munas Situbondo. Para delegasi dari 22 propinsi datang ke Jakarta, yang membuat seolah-olah NU sedang terbagi dua antara ulama dan politisi (walaupun – seperti sudah dikatakan – terdapat para ulama di antara pendukung Idham, dan dalam kelompok Situbondo pun terdapat para politisi). Pemerintah pada

akhirnya menolak memberikan izin penyelenggaraan rapat di Jakarta, sehingga para pendukung Idham yang sudah datang dari berbagai propinsi itu tidak dapat ikut serta ketika pengurus pusat bertemu di rumah Idham, dan harus mengadakan rapat terpisah di Guest House tempat mereka menginap. Mereka mengeluarkan sebuah pernyataan yang menerima Pancasila sebagai asas tunggal, tetapi ini pun tampaknya tidak diakui oleh penguasa.[8] Setelah ada sinyal yang jelas ini, kelompok Cipete melepaskan rencana mereka untuk menyelenggarakan muktamar ke-27.

DEPOLITISASI DIJELASKAN: "KEMBALI KE KHITTAH 1926"

Pada Munas Situbondo, para ulama yang berkumpul berhasil menyepakati sebuah teks yang menegaskan bahwa pokok-pokok pikiran *Khittah* harus dipulihkan. Kalimat pertamanya adalah bahwa "Nahdlatul Ulama adalah jam`iyah diniyah Islamiyah ...," sehingga secara implisit menyatakan bahwa ia bukanlah sebuah organisasi politik. Teks ini hanya memuat satu alinea singkat tentang hubungan NU dengan politik:

> Hak berpolitik adalah salah satu hak asasi seluruh warga negara, termasuk warga negara yang menjadi anggota Nahdlatul Ulama. Tetapi *Nahdlatul Ulama bukan merupakan wadah bagi kegiatan politik praktis*. Penggunaan hak berpolitik dilakukan menurut ketentuan perundang-undangan yang ada dan dilaksanakan dengan akhlaqul karimah sesuai dengan ajaran Islam, sehingga tercipta kebudayaan politik yang sehat.
>
> Nahdlatul Ulama menghargai warga negara yang menggunakan hak

[8] Namun, sikap di kalangan penguasa terhadap kelompok Idham rupanya agak terbelah. Menteri Agama, Munawir Sjadzali, pada mulanya mendorong dilaksanakannya Munas dan rapat paripurna dengan syarat bahwa keduanya akan berupaya untuk menciptakan rekonsiliasi dengan kelompok lain. Dinas intelijen polisilah yang melarang rapat di Jakarta. Lihat laporan dalam Tempo, 3,10 dan 17 Desember 1983.

politiknya secara baik, bersungguh-sungguh dan bertanggung jawab.[9]

Munas juga mengeluarkan sebuah rekomendasi kepada PBNU agar sejak saat itu melarang anggota pengurus NU di semua tingkatan merangkap jabatan di organisasi-organisasi politik (PBNU 1985a:57-8). PPP tidak pernah disebut secara eksplisit, walaupun PPP merupakan satu-satunya partai di mana banyak anggota pengurus NU memegang jabatan resmi. Pada tahun-tahun berikutnya, muncul beberapa penafsiran yang saling berlawanan mengenai apa yang dimaksudkan keputusan Situbondo, dan apa yang dimaksud dengan "kegiatan politik praktis".

Bagi para politisi NU yang baru saja dicampakkan dari PPP oleh Naro, "Kembali ke Khittah 1926" pada dasarnya berarti benar-benar putus dengan PPP, tetapi ternyata gagasan pemulihan khittah asli telah dipahami dengan baik sebelum adanya konflik di awal 1980-an. Paling tidak ada dua kelompok berbeda yang beberapa waktu mempersiapkan dasar untuk mengarahkan kembali kegiatan-kegiatan utama NU. Satu kelompok terdiri dari, terutama, para kiai senior Jawa Timur, yang ingin meneguhkan kembali peranan kepemimpinan mereka dalam organisasi ini dan menekankan kembali karakter keagamaannya; kelompok yang lain terdiri dari anggota muda yang berpihak kepada pembaruan dan menginginkan NU lebih relevan bagi berbagai kebutuhan ekonomi, sosial dan juga keagamaan pendukungnya. Keduanya berusaha merumuskan kembali khittah "asli" sesuai dengan wawasan dan cita-cita mereka sekarang. Orang yang paling berpengaruh adalah Kiai Achmad Siddiq, yang berusaha menyumbangkan banyak pokok pikiran dalam wacana baru ini.

[9] PBNU 1985a: 44; kutipan sebelumnya *ibid.*: 39. Cetak miring oleh penulis.

Banyak tokoh berpengaruh NU merasa bahwa keikutsertaannya dalam kegiatan politik parlemen dan pertarungan untuk memperoleh patronase pemerintah telah menggangu kegiatan-kegiatan keagamaan, pendidikan dan sosial NU. Gagasan untuk mengucapkan selamat tinggal kepada parlemen, yang tidak punya kekuatan real, telah dikemukakan sejak muktamar 1971 (Adnan 1982: 51) dan berulang kali setelah itu. Gagasan kembali ke khittah asli untuk pertama kalinya dibicarakan, dan disetujui, pada muktamar 1979. Pada saat itu belum ada gambaran bahwa ini berarti keluar sama sekali dari politik parlementer, apalagi menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Implikasi-implikasi pentingnya pada saat itu nampaknya agar kegiatan-kegiatan keagamaan, pendidikan dan sosio-ekonomi diberi prioritas lebih besar daripada sebelumnya, dan ulama kembali harus menjadi pemimpin yang sebenarnya.

KIAI ACHMAD SIDDIQ: PERUMUS KEMBALI KE KHITTAH

Ini juga merupakan kali pertama Kiai Achmad Siddiq menampakkan kemampuannya mengarahkan perdebatan di dalam NU. Tak lama sebelum Muktamar 1979 dia menerbitkan sebuah buku kecil berisi rumusan kembali ke khittah asli: gagasan dan cita-cita, sikap dan kegiatan yang ingin dikembangkan NU pada zaman para pendirinya dahulu. Sejauh yang saya ketahui, ini adalah untuk pertama kalinya istilah khittah digunakan. Ada gunanya meringkaskan gagasan pokok yang terkandung dalam risalah tersebut di sini (Siddiq: 1980).

Kiai Achmad Siddiq mulai dengan menyatakan bahwa NU didirikan sebagai organisasi yang semata-mata bersifat keagamaan dan partisipasinya dalam politik praktis hanyalah selingan yang se-

benarnya sudah berakhir pada 1973, ketika peranan politiknya diambil alih oleh PPP. Khittah asli tidak pernah dirumuskan secara tertulis, tetapi semua para pendirinya sepakat bahwa ia meliputi empat kelompok kegiatan: pendidikan (*ma`arif*), kesejahteraan sosial (*mabarrat*) penyebaran agama (*dakwah*) dan perekonomian (*mu`amalah*). Kiai Achmad membicarakan berbagai kegiatan ini secara sangat umum, dengan disertai kutipan ayat Al-Qur'an dan Hadits untuk menunjukkan keharusan melaksanakannya. (Tampaknya dia sengaja membiarkan pembicaraan tersebut sangat abstrak sehingga memungkinkan adanya penafsiran menurut kebutuhan waktu).

Sebagian besar dari risalah tersebut berisi pemaparan tentang pandangan-pandangan keagamaan tradisional yang dianut NU, pembelaan mazhab dan peranan keteladanan ulama, serta himbauan agar berhati-hati terhadap arus-arus pemikiran yang mengancam ortodoksi. Bab intinya menekankan karakter non-radikal dari sikap sunni tradisional, yang didasarkan atas konsep *tawasuth, i`tidal* dan *tawazun*, yang kesemuanya mengacu kepada jalan tengah, keseimbangan dan menghindari sikap ekstrem. Dari prinsip-prinsip ini Achmad Siddiq menurunkan konsekuensi-konsekuensi praktisnya untuk semua bidang kehidupan. Konsekuensi politiknya layak dikutip secara utuh :

> (1) Negara nasional (yang didirikan bersama oleh seluruh rakyat) wajib dipelihara dan dipertahankan eksistensinya.
> (2) Penguasa negara (pemerintah) yang sah harus ditempatkan pada kedudukan yang terhormat dan ditaati, selama tidak menyeleweng, memerintah ke arah yang bertentangan dengan hukum dan ketentuan Allah
> (3) Kalau terjadi kesalahan dari pihak pemerintah, cara mengingatkannya melalui tatacara yang sebaik-baiknya (Siddiq 1980: 51).

Statemen yang disusun dengan sangat hati-hati ini memungkinkan munculnya bermacam-macam penafsiran, yang barang kali memang disengaja. Isinya tampak mendukung penerimaan atas status quo dan sikap akomodatif terhadap pemerintah. Dua poin pertama tampak sejalan semangat resolusi jihad dan deklarasi *waliy al-amr al-dlaruri bi'l-syaukah*, dua tindakan NU yang jelas bersifat politis namun diutarakan sebagai konsekwensi logis dari pandangan-pandangan keagamaannya. Menarik dicatat, penekanan yang ditambahkan oleh Kiai Achmad: negara yang harus dilindungi adalah negara *nasional*, yang didasarkan atas *kedaulatan rakyat*. Ini adalah penolakan implisit tetapi jelas terhadap cita-cita negara Islam, sebagaimana yang juga diisyaratkan dalam poin kedua. Dari sini, akan benar-benar dekat untuk melangkah kepada penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal. Namun, ada syarat yang melekat. Statemen ini mengisyaratkan bahwa pemerintah bisa berbuat salah; dan jika itu terjadi, harus diperingatkan dengan cara yang sebaik-baiknya. Terserah kepada pembacanya untuk menilai apakah 'walk out' dari parlemen termasuk ke dalam kategori "cara yang sebaik-baiknya." Mereka yang ingin berbuat demikian dapat membaca, dalam statemen Kiai Achmad Siddiq tersebut, sebuah kritik terhadap pendirian oposisional NU pada 1970-an, tetapi ada kemungkinan yang sama untuk menyimpulkan dari statemen tersebut bahwa NU harus tetap mengawasi berbagai kebijakan pemerintah yang mungkin bertentangan dengan ajaran-ajaran ilahi.

PARA PEMBARU MUDA DAN KHITTAH: MAJLIS 24 DAN TIM TUJUH

Konsep lain yang ramai dibicarakan pada muktamar Semarang

pada 1979 adalah konsep *syu`un ijtimaiyah, "masalah keprihatinan sosial"*, sebagai alternatif terhadap politik praktis. Yang dimaksudkan adalah bahwa NU harus memberikan pelayan yang lebih dari sekadar pemenuhan kebutuhan warga dan pengikutnya yang semata-mata bersifat keagamaan, walaupun masih jauh dari adanya kebulatan pendapat tentang bagaimana kebutuhan-kebutuhan lain itu harus didefinisikan. Sebagian kiai berpikir tentang bagaimana mempermudah atau mengorganisir pelaksanaan haji secara lebih baik, atau bagaimana membuat orang beriman lebih mudah untuk mengetahui makanan kemasan yang halal atau haram. Tetapi kebanyakan anggota muda NU lebih berpikir dalam kerangka keadilan sosial dan pengembangan masyarakat.

Sepanjang 1970-an, beberapa anggota NU dilibatkan dalam upaya-upaya organisasi-organisasi non-pemerintah (terutama *LP3ES*) untuk menjadikan pesantren sebagai basis kerja pengembangan masyarakat pedesaan.[10] Mereka ini adalah Abdurrahman Wahid, Kiai Sahal Mahfudh (Kiai NU pertama yang di pesantrennya diimplementasikan berbagai proyek tersebut), Abdullah Syarwani (mantan santri Tebuireng yang menjadi seorang manajer proyek untuk *LP3ES*) dan lain-lain. Anggota NU lain yang pro-pembaruan dan peduli kepada masalah tersebut bergabung dalam kelompok ini dalam diskusi-diskusi tentang bagaimana NU dapat menjadi semakin relevan bagi kehidupan banyak masyarakat pedesaan yang diwakilinya.

Krisis kepemimpinan yang terjadi di awal 1980-an memberi para pembaru muda ini kesempatan untuk mengisi kekosongan yang ada, dan untuk menjadikan gagasan mereka diterima dalam arus besar pemikiran NU. Pada waktu itu pemimpin paling me-

[10] Upaya-upaya ini akan dibicarakan dalam bab 8.

nonjol dari kelompok pembaru muda ini adalah Abdurrahman Wahid, yang bekerja kompak dengan teman-temannya: Fahmi Saifuddin dan Kiai Musthofa Bisri serta dr. Muhammad Thohir dari Surabaya (kemenakan Kiai Achmad Siddiq). Kita telah menyaksikan bagaimana mereka memainkan peranan dalam pemilihan Kiai Ali Ma`shum sebagai Rois Aam *ad interim* pada 1981. Setelah pemecatan Idham Chalid mereka berusaha melakukan negosiasi antara kelompok Idham, Kiai As`ad bersama kiai senior lainnya serta pemerintah. Abdurrahman Wahid pada 1983 menjadi ketua panitia pelaksana yang mempersiapkan Munas Situbondo, yang memberinya kesempatan untuk menentukan apa yang akan dibicarakan di sana.

Dalam sebuah pertemuan bersejarah di Jakarta pada Mei 1983, yang dihadiri oleh 24 warga NU yang pro-pembaruan (karena itu disebut *Majlis 24*), didiskusikan berbagai gagasan yang ingin diajukan kelompok pembaru di dalam Munas yang akan datang. Berbagai aliran pemikiran terwakili dalam Majlis-24 ini. Di samping empat orang pembaru yang sudah disebut, terdapat Kiai Sahal Mahfudh (yang kebetulan juga paman Abdurrahman Wahid) dan Kiai Muchith Muzadi dari Jember (yang sering bertindak sebagai sekretaris Kiai Achmad Siddiq dan dipercaya banyak orang sebagai orang yang bertanggung jawab atas bagian perumusan *Khittah Nahdliyah* Achmad Siddiq), M. Zamroni (mantan aktifis mahasiswa), Mahbub Djunaidi (wartawan-politisi), Abdullah Syarwani dan Said Budairi (keduanya aktifis Ornop), Slamet Effendi Yusuf dan Masdar Farid Mas`udi (pemimpin mahasiswa dan pemikir muda NU yang paling menjanjikan).[11] Majlis-24 me-

[11] Peserta lainnya adalah Asip Hadipranata, Tolchah Hasan, H.M. Munasir, Sjaiful Mudjab, Umar Basalim, Cholil Musaddad, Ghaffar Rahman, Mohammad Ichwan Syam, Musa Abdillah, Musthofa Zuhad, Danial Tanjung dan A. Bagdja (lihat Tim Tujuh 1983:22). Kebanyakan mereka adalah te-

milih sebuah tim kerja yang terdiri dari tujuh orang (Tim Tujuh). Tim ini diberi tugas merumuskan usulan-usulan ini, yang dijuluki "pemulihan Khittah", ke dalam bentuk tulisan.[12]

Kebanyakan gagasan dalam draft ini (Tim Tujuh 1983) mempunyai persamaan dengan gagasan-gagasan Kiai Achmad Siddiq, tetapi lebih menekankan kebutuhan akan berbagai aktifitas untuk meningkatkan kesejahteraan sosial dan ekonomi ummah, termasuk saran-saran yang lebih praktis untuk penataan kembali NU. Secara eksplisit Tim Tujuh mengemukakan perlunya redefinisi wacana keagamaan tradisionalis, yang meluas sampai ke masalah, misalnya, makna konsep ibadah. Tidak hanya aktifitas-aktifitas ritual seperti shalat yang dikatakan ibadah, tetapi kerja-kerja sosial dan karitatif pun juga merupakan bentuk ibadah yang harus dilaksanakan (Tim Tujuh 1983:10). Rumusan ini nampak memberikan pandangan keagamaan yang mendukung berbagai kegiatan pengembangan masyarakat yang dianjurkan dalam usulan-usulan ini (*ibid.*:15-16). Tim Tujuh juga berbicara tentang dinamisasi pemahaman NU terhadap hukum Islam, sehingga membuat wacana fiqh lebih responsif terhadap perkembangan dan kebutuhan zaman. modern.

Munas Situbondo merupakan kemenangan nyata bagi Kiai Achmad dan Tim Tujuh. Sebagaimana biasanya, dalam Munas ini ada pembicaraan tentang masalah-masalah yang semata-mata bersifat keagamaan, tetapi sidang-sidang penting seluruhnya ditujukan kepada pembicaraan tentang Khittah, dengan draft Tim Tujuh dan

---

mannya Abdurrahman Wahid dan memainkan peranan-peranan menentukan dalam tahun-tahun kemudian.

[12] Anggota Tim Tujuh ini adalah: Abdurrahman Wahid, Zamroni, Said Budairy, Mahbub Djunaidi, Fahmi Saifuddin, Danial Tanjung dan A. Bagdja, semuanya adalah orang muda yang menetap di Jakarta. Musthofa Bisri tidak menjadi anggota Tim ini, tetapi memberikan sumbangan penting kepada gagasan yang dirumuskan dan implementasinya kemudian.

sebuah teks baru kiai Achmad sebagai "masukan" diskusi. Masalah yang paling sensitif dibahas dalam teks barunya Kiai Achmad. Dia menyajikan penerimaan Pancasila sebagai konsekwensi logis dari khittah, walaupun dengan pembatasan-pembatasan tertentu mengenai interpretasi Pancasila. Lebih jauh lagi, dia mengemukakan bahwa menurut khittah, ulama, yakni Syuriyah, harus menjadi penguasa tertinggi dalam NU, sementara Tanfidziyah harus melaksanakan apa saja yang diputuskan Syuriyah.

Walaupun Munas dipersiapkan dengan hati-hati, hasil diskusi tidak bisa dipastikan terlebih dahulu. Terjadi diskusi serius dan panas. Munas memutuskan untuk kembali ke khittah, dan menyetujui kebanyakan usulan di atas dalam resolusinya mengenai pokok yang dibicarakan, dengan tambahan penting: pemisahan secara eksplisit NU dari partai atau organisasi politik apapun.

PANCASILA SEBAGAI ASAS TUNGGAL

Masalah Pancasila sebagai asas tunggal merupakan batu uji nyata terhadap hubungan NU dengan pemerintah. Tuntutan pemerintah telah menimbulkan berbagai kecurigaan kalau-kalau pemerintah akan menggantikan Islam dengan Pancasila. Sebelum Munas, belum ada organisasi besar yang menerima asas tunggal. HMI, yang mengadakan kongres beberapa bulan sebelumnya, menolak tuntutan asas tunggal, dan organisasi Islam lainnya menunggu dengan tegang apa yang akan dilakukan NU, mungkin dengan harapan NU akan mengambil sikap tegar, sebagaimana sikap yang diambilnya beberapa tahun sebelumnya terhadap program indoktrinasi Pancasila (P4). HMI mengirim surat ke Situbondo yang meminta NU mengambil sikap yang tegar, dan ada juga surat

serupa dari ulama Madura.

Sebenarnya tuntutan asas tunggal mungkin sudah ditolak oleh para ulama NU seandainya tidak ada sebuah rumusan kompromistis yang telah diolah oleh Kiai Achmad Siddiq. Gagasan untuk menerima Pancasila sebagai sebuah simbol bangsa dan negara Indonesia, sementara pada saat yang sama menegaskan bahwa NU berpegang kepada penafsiran Islami terhadap kelima sila Pancasila dan akan menjaga terhadap penyimpangan interpretasi dan penerapannya. Sebelum Munas, Kiai Achmad menemui Soeharto, dan sudah mengetahui bahwa rumusannya dapat diterima. Para ulama di Situbondo membiarkan dirinya dibujuk oleh Kiai Achmad, merasa puas dengan rumusannya yang memberikan jaminan yang cukup bagi identitas Islam NU. Resolusi yang disepakati oleh Munas berbunyi bahwa, "Pancasila sebagai dasar dan falsafah Negara Republik Indonesia bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama", bahwa sila pertama Pancasila mencerminkan konsep Islam tentang Tauhid (karena itu secara implisit menolak usulan penerimaan Aliran Kepercayaan), dan bagi NU Islam terdiri dari aqidah dan syari`ah, yang mencakup hubungan antar-manusia dan juga hubungan antara manusia dan Tuhan.[13]

Muktamar 1984 mengadakan penyesuaian anggaran dasar organisasi. Kalau anggaran dasar sebelumnya Islam merupakan asas dan Pancasila serta UUD 45 sebagai "landasan perjuangan", maka anggaran dasar yang baru sebagaimana mestinya menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal tetapi segera diikuti dengan kalimat bahwa NU adalah organisasi keagamaan yang beraqidah Islam menurut faham Ahlussunnah wal Jama`ah dan mengikuti salah sa-

[13] Teks lengkap dalam Nahdlatul Ulama 1985a :36-7 dan Sitompul 1989 :209-11.

tu mazhab empat. Penyesuaian ini tampaknya tidak menunjukkan perubahan besar dalam makna. (Orang bisa berkata, barangkali, bahwa kata asas secara implisit didefinisikan untuk menjaga Islam tetap berada di tempat yang sentral). Yang lebih penting adalah tambahan yang dibuat dalam paragraf tentang tujuan organisasi; tujuan-tujuan ini direalisasikan di dalam wadah negara kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.[14] Penolakan implisit terhadap cita-cita negara Islam ini dialamatkan kepada kekhawatiran pemerintah dan secara tegas menunjukkan loyalitas NU.

MENGISI KEKOSONGAN: ACHMAD SIDDIQ DAN ABDURRAHMAN WAHID TAMPIL DI PUNCAK KEPEMIMPINAN NU

Setelah Munas Situbondo, yang sangat berhasil dari sudut pandang pemerintah, kelompok Situbondo membuat beberapa gerakan konsiliasi dengan pemerintah. Mereka bahkan, mungkin karena inisiatif "para pembaru", mengambil langkah yang tidak pernah ada sebelumnya dengan mengundang pimpinan Angkatan Bersenjata, termasuk Panglima ABRI yang beragama Katolik, Benny Moerdani, ke pesantren di Jawa Timur, dengan harapan akan mengakhiri kecurigaan yang lama diidap Angkatan Bersenjata terhadap Islam pedesaan dan NU. Ini terjadi hanya beberapa minggu setelah pasukan tentara menembaki kerumunan Muslim yang marah di Pelabuhan Tanjung Priok Jakarta, atas perintah langsung, sebagaimana dipercayai kebanyakan orang, dari Benny Moerdani sendiri. Ada kedongkolan, di luar dan di dalam NU, terhadap perlakuan yang ramah terhadap seseorang yang dipandang sebagai

[14] Lihat Nahdlatul Ulama t.t. dan 1985b.

'musuh Islam' ini; tetapi rasa lega bahwa tentara tidak lagi memandang NU sebagai musuh potensial lebih menyebar luas.

Negosiasi-negosiasi antara berbagai faksi dan penguasa, mengenai komposisi pengurus yang akan dipilih pada muktamar dilakukan selama 1984. Abdurrahman Wahid memainkan peranan kunci dalam berbagai negosiasi ini. Idham Chalid, yang masih memegang kesetiaan banyak cabang NU, terutama di luar Jawa, setuju tidak lagi mencalonkan diri untuk menjadi ketua umum, dengan syarat sejumlah sekutunya (seperti Anwar Musaddad, Ali Yafie dan Chalid Mawardi) diberi posisi-posisi penting dalam kepengurusan baru. Pemerintah sekali lagi memperlihatkan sikapnya yang lebih mendukung Situbondo sebagai tempat penyelenggaraan muktamar, dan menjadikan teman Idham, Chalid Mawardi, yang pada saat itu merupakan seorang calon kuat ketua umum, sebagai duta besar untuk Syria beberapa bulan sebelum muktamar diselenggarakan. Hal ini membuat Abdurrahman Wahid hampir dapat dipastikan akan terpilih.

Sebuah kesepakatan tentang prinsip penyusunan pengurus sudah disepakati sebelum muktamar dimulai. Untuk mencegah terjadinya hal-hal yang di luar dugaan pada saat muktamar, para negosiator sepakat bahwa pengurus baru tidak akan dipilih melalui pemungutan suara secara langsung oleh para utusan muktamar, tetapi dipilih oleh sebuah tim ulama senior, yang diketuai oleh Kiai As`ad. Gagasan Kiai Achmad Siddiqlah yang menjuluki tim pemilih ini *ahlul halli wal aqdi* ("mereka yang meluruskan dan menyelesaikan masalah", sebuah istilah dalam teori politik Islam tradisional), yang membuatnya kedengaran sebagai prosedur yang benar-benar sejalan dengan Islam.[15] Kiai Achmad Siddiq pulalah

[15] "Ahlul halli wal aqdi" adalah istilah hukum Islam yang digunakan untuk mereka yang terpilih sebagai

yang menjelaskan prosedur ini di hadapan peserta muktamar, sambil menambahkan bahwa Kiai As`ad, karena yang paling senior di antara mereka semua, adalah orang yang paling pantas dipilih sebagai *ahlul halli wal aqdi*; kedua usulan ini diterima secara aklamasi. Muktamar mendelegasikan kepada Kiai As`ad, yang dibantu enam orang ulama senior lainnya, tugas untuk membentuk pengurus baru.

Di dalam kelompok kecil *ahlul halli wal aqdi* ini pun, keberatan-keberatan terhadap pribadi Abdurrahman Wahid harus diselesaikan terlebih dahulu. Banyak di antara para kiai yang lebih konservatif merasa khawatir terhadap berbagai gagasan kontroversial yang sering dilontarkannya, terhadap hubungannya yang akrab dengan orang-orang Kristen, peranannya sebagai ketua Dewan Kesenian Jakarta. Lagi-lagi, Kiai Achmad Siddiqlah yang berhasil membuat mereka mau menerimanya, dengan menceritakan kepada para koleganya tentang sebuah mimpinya di mana almarhum Kiai Wahid Hasjim menampakkan diri, sedang berdiri di belakang mimbar muktamar dan memegang sebuah tongkat di tangannya. Kiai Machrus Ali, seorang kiai sepuh yang semula menentang pemilihan Abdurrahman Wahid, serta-merta menafsirkan mimpi ini sebagai pertanda bahwa Wahid Hasjim menginginkan puteranya menjadi pemimpin NU sekarang, dan dia akan melindungi dan membantunya. Para koleganya sepakat, dan sejak saat itu Abdurrahman Wahid mendapatkan dukungan dengan suara bulat.[16]

---

orang yang dipercaya masyarakat untuk mengambil keputusan (lihat entry: Ahl al-hall wa al-`akd: dalam *Encyclopaedia of Islam*). Kiai Achmad Siddiqlah yang mengusulkan digunakannya institusi "Islami" ini, yang jelas lebih menjamin tercapainya hasil yang diinginkan dibandingkan jika melalui prosedur demokratis.

16 Harian *Kompas*, 13 Desember 1983; Marijan 1992: 156. Peristiwa-peristiwa "mistis" semacam ini merupakan bagian tak terpisahkan dari kultur NU dan memainkan peranan penting dalam membe-

Kiai As`ad memilih, sebagaimana disepakati sebelumnya, Abdurrahman Wahid dan Kiai Achmad Siddiq sebagai Ketua Umum dan Rois Aam baru. Beberapa anggota kelompok pembaru muda lainnya diberi posisi kunci dalam kepengurusan: Mahbub Djunaidi dan Fahmi Saifuddin menjadi wakil ketua Tanfidziyah; Said Budairy wakil bendahara; Kiai Sahal Mahfudh dan Tolchah Hasan menjadi Rois Syuriyah.[17]

Namun, faksi Idham Chalid jauh lebih sedikit daripada yang telah disepakati. Rupanya Kiai As`ad yang cerdik itulah yang pada saat-saat terakhir mencoret calon-calon yang diunggulkan Idham dari daftar, dan menggantikannya dengan orang yang lebih disukainya.[18] Dari faksi Idham, hanya Ali Yafie yang tetap menjabat di Syuriyah sebagai salah satu Rois; Idham sendiri diberi posisi sebagai Mustasyar (penasehat), satu posisi yang tak mempunyai pengaruh nyata.

Sebagai akibatnya, NU terus dilanda konflik faksi selama beberapa tahun berikutnya. Faksi Idham benar-benar merasa tidak puas, dan kelompok ini menarik kelompok-kelompok lain yang karena satu atau lain alasan tidak menyetujui keputusan Situbondo.

---

memberikan legitimasi. (Tentu saja, hal-hal semacam ini tidak dapat diterima di kalangan modernis, yang bersikeras bahwa tidak ada kontak yang mungkin terjadi dengan orang yang sudah meninggal dunia). Kebanyakan kiai benar-benar percaya bahwa peristiwa-peristiwa "paranormal" seperti ini memang terjadi, dan banyak yang mengaku mengalaminya sendiri. Namun, dalam kejadian-kejadian tertentu mereka sama skeptisnya dengan pengamat Barat. Beberapa orang secara pribadi meragukan apakah Kiai Achmad benar-benar bermimpi demikian.

[17] Kita masih menemukan anggota Majlis-24 dalam beberapa posisi yang kurang penting dari keseluruhan pengurus Syuriah dan Tanfidziah yang berjumlah 45 orang, 12 orang di antaranya adalah dari Majlis-24.

[18] Ini paling tidak menurut cerita Abdurrahman Wahid, yang mengaku terkejut ketika mendengar nama-nama pengurus baru yang diumumkan oleh *ahlul halli wal 'aqdi*. Kelompok Idham lama mencurigai dirinya berkomplot dengan Kiai As'ad dalam melakukan perubahan saat-saat terakhir. Sepengetahuan saya, dan agak mengejutkan, tidak ada kata-kata yang bernada menjelek-jelekkan yang dilontarkan kepada Kiai Achmad Siddiq, orang yang dalam beberapa kesempatan dengan terampil mampu menempatkan orang-orang yang diinginkannya ke posisi-posisi yang tepat.

Kelompok Situbondo pun segera terlihat jauh dari homogen, dan dilanda konflik-konflik. Hubungan antara Abdurrahman dan orang-orang yang ditunjuk Kiai As'ad di dalam Tanfidziyah, sebagaimana akan kita lihat di bawah, memburuk dalam waktu singkat, dan secara berangsur-angsur mengakibatkan PBNU akhirnya benar-benar lumpuh.

Perkembangan di antara Dua Muktamar: Ambivalensi terhadap Politik

Pemilu 1987 merupakan untuk pertama kalinya konsekwensi "kembali ke khittah 1926" diuji—dan di mana konflik-konflik baru di dalam NU muncul ke permukaan. Pada pemilu sebelumnya, para warga NU diperintahkan kiai mereka memberikan suaranya untuk PPP. Bahkan para politisi NU yang sudah dicampakkan Naro pun masih mendukung PPP pada Pemilu 1982, mungkin dengan rasa was-was. Namun, kali ini semuanya sangat berbeda.

Abdurrahman Wahid dan anggota PBNU lainnya berkunjung ke berbagai wilayah "untuk menjelaskan apa yang dimaksud dengan kembali ke khittah". Pesannya sangat sederhana: warga NU tidak lagi wajib memilih PPP. Golput atau merusak kertas suara dinyatakan haram, tetapi setiap warga sejak saat itu bebas memutuskan mana di antara ketiga kontestan pemilu yang dia dukung.[19]

Implementasi keputusan Situbondo sangat menyedihkan bagi para pemimpin NU pada tingkat cabang dan wilayah yang sudah menjadi anggota DPRD. Mereka harus memilih antara melepaskan posisi mereka di kepengurusan NU cabang atau wilayah atau menarik pencalonan diri mereka. Banyak di antara mereka yang ...

[19] Sejak awal Juli 1986, Kiai Achmad Siddiq sudah mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa berpartisipasi dalam pemilu adalah wajib bagi semua warga NU (sebagai tindakan kesetiaan kepada negara), tetapi menambahkan bahwa memberikan suara ke PPP tidak wajib, dan memilih Golkar dan PDI tidak haram.

merasa kepentingan pribadi dan politik mereka terhambat akibat adanya pemutusan hubungan dengan masa lalu ini. Sebagian dengan begitu saja menolak mematuhinya. Dimana keputusan Situbondo benar-benar di berlakukan, sebagaimana yang terjadi di Jombang misalnya, terjadilah perpecahan di kalangan pemimpin NU.[20]

Di pihak lain, keputusan Situbondo juga berarti para kiai atau usahawan yang ingin memperbaiki hubungan dengan pemerintah setempat dapat, jika mereka menginginkannya, secara terbuka memilih Golkar dan bahkan ikut serta dalam kampanye –asalkan mereka bukan anggota pengurus NU. Beberapa kiai terkemuka memang menyatakan diri mendukung Golkar dan ternyata serta merta diberi begitu banyak hadiah. Netralitas politik NU cenderung menguntungkan Golkar.

Abdurrahman Wahid sendiri menghadiri pengajian yang diselenggarakan oleh Golkar dan PDI. Banyak yang memandang ini lebih dari sekadar memperlihatkan netralitas tetapi sama dengan kampanye melawan PPP, dan istilah "penggembosan" diciptakan untuk itu. Beberapa pemimpin NU Jawa Timur bahkan berkampanye untuk mengalahkan PPP, dengan memberikan pengajian-pengajian yang pesannya adalah: tidak ada kewajiban agama untuk memilih PPP. Sebagian melakukannya karena dendam terhadap kepemimpinan Naro, dan yang lain mempunyai motif-motif pribadi untuk mendukung Golkar. Namun, rupanya masih ada alasan lain bagi penggembosan PPP. Dikemukakan bahwa pemerintah menuntut para pemimpin NU untuk membuktikan organisasi ini telah benar-benar meninggalkan cara-cara oposisional dan menjadi setia kepada pemerintah; hanya pengurangan perolehan suara PPP

[20]Konflik-konflik tingkat daerah di Jombang dibicarakan dalam bab berikutnya.

secara signifikan yang akan merupakan bukti meyakinkan.[21]

Sebagian pemimpin NU Jawa Timur bahkan melakukannya secara berlebihan, sehingga lebih berdampak timbulnya ketegangan sosial daripada memberikan dampak yang diinginkan pemerintah. Setelah adanya keluhan dari PPP, penguasa militer turun tangan dan melarang 88 orang NU memberikan pengajian selama masa kampanye.[22] Pihak militer mungkin juga, sebagaimana dikemukakan pada saat itu, mempunyai kepentingan untuk mencegah terjadinya pelemahan yang terlalu serius terhadap kekuatan non-Golkar di DPR.[23] Para anggota NU yang masih setia kepada PPP benar-benar pusing dengan adanya kampanye ini. Bagi mereka hal itu tidak lain dari perapuhan kekuatan politik umat Islam secara sengaja. Para kiai Madura hampir serentak menyatakan bahwa mereka tetap mendukung PPP. Kiai As`ad, kiai Madura paling senior, menurut laporan memprotes bahwa keputusan Situbondo tidak pernah berarti perubahan dalam loyalitas partai.

Pengkritik yang paling vokal adalah Kiai Syansuri Badawi, salah seorang guru senior di Tebuireng dan calon PPP di DPR.[24] Dalam sebuah serangan yang tersebar luas terhadap Abdurrahman Wahid dan pendukungnya, dia menyatakan bahwa sebagai umat Islam warga NU tidak punya pilihan kecuali memberikan suaranya

---

[21] Ini diakui pada waktu itu oleh Syafii Sulaiman, dan pemimpin NU Jawa Timur. Lihat Marijan 1992: 160-1.

[22] Dalam retrospeksi, Abdurrahman Wahid seringkali disalahkan karena *penggembosan* ini, tetapi orang-orang paling aktif sebenarnya adalah para pemimpin NU terkemuka lainnya seperti Mahbub Djunaidi, Jusuf Hasjim, Syafii Sulaiman, Hasyim Latief, KH. Shohib Bisri dan KH. Imron Hamzah (kecuali yang pertama, semuanya orang Jawa Timur). Lihat Marijan 1992 :161-9.

[23] Angkatan Bersenjata (sejak tahun 1987) diwakili oleh seratus utusan di DPR (dari jumlah keseluruhan 500 kursi), sementara itu seperempat utusan Golkar juga berasal dari kalangan militer. Jika Golkar memnangkan 335 dari 400 kursi partai (yakni 84 %), maka sayap sipil akan menguasai mayoritas absolut dan dalam teori dapat mengambil keputusan tanpa memerlukan persetujuan militer.

[24] Tentang peranan Kiai Syansuri Badawi, lihat juga bab berikutnya.

kepada partai Islam satu-satunya, PPP.[25] Umat Islam luar NU yang taat, termasuk banyak di antaranya yang memandang rendah kepemimpinan Naro, melontarkan cemooh yang bertubi-tubi kepada Abdurrahman Wahid karena dia dipandang mengkhianati kepentingan-kepentingan umat Islam.

Pengaruh penggembosan NU atas perolehan PPP dalam pemilu ternyata dramatis. Pada tiga pemilu sebelumnya, suara umat Islam tetap kurang lebih stabil. Pada 1971 keempat partai Islam memperoleh 27,1 % (dua pertiga diantaranya untuk NU), pada 1977 pun ada pertambahan tipis menjadi 27,8 % dan pada 1982 turun sedikit menjadi 27,8%. Namun, pada 1987, perolehan PPP menurun menjadi 16 %. Di Madura yang kiainya tetap mendukung PPP, perolehan PPP tetap stabil; tetapi di beberapa bagian Jawa Timur penurunannya bahkan lebih dramatis lagi daripada penurunan secara keseluruhan.

Setelah pemilu, Abdurrahman Wahid berada pada posisi yang serba-salah ketika pemerintah menunjuknya sebagai anggota MPR.[26] Penunjukan ini hampir tidak dapat ditolak tetapi sulit didamaikan dengan tekad NU untuk tidak terlibat dalam politik praktis, apalagi dia tidak punya banyak pilihan selain ikut bergabung di bangku Golkar. Bisa dimengerti, ini memperkuat keberatan faksi PPP di NU terhadap kepemimpinan barunya. Dirasakan bahwa perdebatan tentang Khittah dan implikasi-implikasi politiknya harus dibuka kembali.

---

[25] PPP secara formal bukan lagi sebuah partai Islam. Muktamarnya tahun 1984 telah menerima Pancasila sebagai asas tunggalnya dan membuang semua rujukan kepada Islam dalam anggaran da-samya.

[26] Sidang Umum MPR biasanya diadakan pada tahun berikutnya setelah Pemilu dan mempunyai tugas untuk memilih seorang presiden dan wakil presiden dan menyetujui –mungkin dengan beberapa amandemen– Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN). MPR terdiri dari semua yang dipilih dan yang ditunjuk (500) ditambah sejumlah anggota tambahan yang mewakili propinsi-propinsi atau berbagai kelompok masyarakat yang jumlahnya setara, yang secara langsung ditunjuk oleh pemerintah atau DPRD I.

MUNAS CILACAP

Kesempatan untuk berdebat itu disediakan oleh Munas NU Nopember 1987 (yakni, di antara waktu pemilu 1987 dan sidang umum MPR). Sejumlah mantan politisi NU sudah bersiap-siap melakukan serangan pribadi terhadap Abdurrahman Wahid, yang –menurut pikiran mereka– telah menyebabkan NU kehilangan kekuatan politiknya dan dijual ke Golkar. Mereka bermaksud menurunkannya dari jabatan –kalau perlu dengan menuntut diadakannya muktamar luar biasa. Mereka didorong oleh Kiai As`ad, yang merasa tidak puas kepada Abdurrahman Wahid karena alasan-alasan lain.[27] Serangan dipimpin oleh wakil ketua I, Mahbub Djunaidi, yang bersekutu dengan Kiai As`ad dan Kiai Masjkur.[28] Mahbub Djunaidi sejak awal memang sudah menentang depolitisasi NU. Dia terlibat aktif dalam penggembosan PPP, tetapi dia bersikeras bahwa NU harus memainkan peranan politik, mungkin sebagai partai politik independen lagi. Masjkur menyuarakan kritik yang sama dengan kritik Kiai As`ad, sambil menambahkan bahwa pengurus nampaknya tidak mampu menjalankan keputusan karena adanya friksi internal. (Ini tentu saja benar: hubungan Abdurrahman Wahid dengan Sekretaris Jenderalnya, Anwar Nurris, yang ditunjuk oleh Kiai As`ad itu, sangat buruk dan PBNU benar-benar lumpuh).

---

[27] Keberatan yang dinyatakan Kiai As`ad terhadap Abdurrahman Wahid berkaitan dengan perilaku dan pernyataannya yang kontroversial, seperti menjadi juri dalam festival film dan mengatakan bahwa tidak harus ada kewajiban pendidikan agama di sekolah-sekolah umum. Orang-orang dalam menyatakan ada motif lain juga, seperti penolakan Abdurrahman Wahid memberikan tender-tender pemerintah kepada para klien kiai ini.

[28] Anggota lain dari koalisi anti-Wahid yang longgar antara lain Mujib Ridwan (orang kepercayaan Kiai As`ad, anggota Syuriyah wilayah Jawa Timur), Imron Rosjadi (Politisi tua, anggota DPR dan mustasyar PBNU) dan Koen Sholehuddin (anggota Syuriyah Jawa Tengah dan utusan PPP di DPRD I). Lihat mingguan *Tempo* dan *Editor*, 28-11-1987.

Namun, Abdurrahman Wahid masih didukung oleh kiai senior semacam Kiai Ali Ma`shum dan Kiai Achmad Siddiq, dan mereka secara efektif mencegah terjadinya tantangan terbuka terhadap posisi Abdurrahman Wahid pada Munas tersebut. Pembicaraan mengenai politik, juga, berakhir dengan kemenangan duet Wahid-Siddiq. Mahbub Djunaidi dan para politisi lainnya mendesak kalau tidak kembali menjalin hubungan dekat dengan PPP maka NU sendiri harus menghadirkan dirinya kembali sebagai partai politik independen. Walaupun tidak ada halangan dalam Undang-Undang Dasar 1945 bagi alternatif kedua ini, pemerintah jelas tidak akan pernah menyetujui pembalikan proses penyederhanaan kehidupan politik yang telah berjalan. Para politisi tidak mendapat banyak dukungan atas usulan-usulan mereka, dan Munas menyepakati bahwa NU harus diarahkan oleh keputusan Situbondo, sehingga semakin memperkuat legitimasi duet Wahid-Siddiq.

Munas juga memberikan dukungan lebih jauh kepada beberapa gagasan baru yang dikemukakan oleh Kiai Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid. Keduanya sudah lama ingin memecah isolasi budaya NU dan mendesak agar dijalin hubungan yang lebih baik dengan kelompok-kelompok Islam lainnya dan juga, yang lebih menarik, dengan para pemeluk agama-agama lain. Penolakan mereka terhadap cita-cita negara Islam dan penerimaan atas Pancasila tidak hanya merupakan konsesi-konsesi politik yang berguna tetapi berakar dalam pengakuan bahwa Indonesia adalah sebuah masyarakat yang plural. Kiai Achmad Siddiq mengemukakan dalam Munas ini berbagai konsep *ukhuwah Islamiyah* (Persaudaraan sesama muslim). Biasanya, konsep ini, yang mirip *eokumenikalisme* dalam dunia Kristen, dimaksudkan merujuk kepada cita-cita terjalinnya hubungan yang harmonis dan saling menghormati

di antara berbagai kelompok umat Islam. Upaya Kiai Achmad Siddiq untuk memperbaiki hubungan dengan saingan lama, Muhammadiyah, misalnya, diterima sebagai sesuatu yang sangat berguna bagi ukhuwah Islamiyah. Pada tahun-tahun terakhir ini dia telah menjabarkan konsep ini dengan menambahkan dimensi baru dan lebih luas dalam wujud "persaudaraan kebangsaan" (*ukhuwah wathaniyah*) dan "persaudaraan kemanusiaan" (*ukhuwah basyariyah*). Kedua konsep ini lebih menjamin adanya keterbukaan dan toleransi kepada kalangan non-Muslim Indonesia serta adanya kepedulian kepada isu-isu yang lebih global daripada parokhial (lihat Siddiq 1985). Para ulama yang hadir dalam Munas ini menerima seluruh gagasan yang dikemukakannya.

Kegiatan-kegiatan pengembangan masyarakat, yang merupakan alternatif utama terhadap politik praktis, yang dipelopori oleh Abdurrahman Wahid dan rekan-rekannya, juga mendapatkan dukungan lebih jauh pada Munas ini. Sembari memberikan dukungan kepada semboyan Orde Baru, mereka yang hadir secara implisit mengkritik ketimpangan pembangunan ekonominya dan pengabaiannya terhadap golongan ekonomi lemah. Munas ini mengusulkan dilakukannya pendekatan bawah-atas, dukungan kepada sektor informal dan pengendalian agar tidak terjadi ketimpangan yang menyolok, dan menegaskan bahwa pesantren juga harus memainkan peranan dalam pengembangan masyarakat.[29]

PEMECATAN NARO

Sidang MPR tahun 1988 menarik diamati karena ada kejadian

[29]Keputusan-keputusan Munas ini diterbitkan dalam PBNU 1988. Upaya-upaya NU dalam pengembangan masyarakat akan dibicarakan dalam bab 8 buku ini.

yang kemudian mempunyai dampak terhadap hubungan antara NU dan PPP. Selama sidang ini berlangsung, Ketua Umum PPP, Naro, menampilkan dirinya sebagai seorang calon wakil presiden, walaupun Soeharto sudah menyatakan bahwa dia menginginkan Sudharmono. Naro nampaknya ditekan untuk berbuat demikian oleh patronnya Benny Moerdani, yang pada waktu itu dalam konflik yang hampir terbuka dengan Soeharto. Walaupun Naro menarik kembali pencalonannya sebelum dilakukan pemungutan suara, tindakan tersebut benar-benar menyinggung perasaan Soeharto, dan kejadian ini menandai akhir dari karier politiknya.

Pada Muktamar PPP yang kedua, Agustus 1989, tidak ada lagi campur tangan pemerintah untuk memenangkan Naro sebagaimana pada Muktamar pertama, lima tahun sebelumnya. Tanpa banyak cingcong dia diberhentikan dari kepengurusan. Sebagai penggantinya dipilihlah seorang politisi asal Aceh, Ismail Hasan Metareum, seorang yang kurang ambisius dibandingkan Naro tetapi terkenal karena kelurusannya. Ismail dan kebanyakan tokoh yang terpilih adalah orang-orang dari faksi Muslimin Indonesia, tetapi posisi penting sebagai sekretaris jenderal diberikan kepada orang NU, Mathori Abdul Jalil.[30]

Sejak saat itu, PPP berusaha membujuk anggota NU kembali yang telah memisahkan diri karena manipulasi yang dilakukan Naro dan keputusan Situbondo. Hilangnya Naro jelas disambut dengan senang hati oleh anggota NU yang tidak dapat menerima pemisahan NU dari PPP, dan ingin mempersatukannya kembali. Situasi baru yang muncul setelah muktamar PPP, kata mereka,

[30] Lihat laporan tentang Muktamar PPP ini dalam *Tempo*, 9 September 1989 dan Haris 1991 :87-90. Komposisi pengurus yang dipilih pada muktamar 1984 dan 1989 diberikan dalam Marijan 1992:192. Jumlah wakil MI pada kepengurusan tahun 1989 yang terdiri dari 17 orang turun dari 9 menjadi 6, dan NU naik dari 5 menjadi 6 orang.

membenarkan perlunya mempertimbangkan kembali keputusan Situbondo, atau paling tidak penerapan yang agak ketat terhadap prinsip yang melarang para anggotanya memegang jabatan rangkap di dalam keduanya. Kesempatan berikutnya untuk membahas masalah ini adalah muktamar NU ke-28, diadakan pada Nopember 1989, di Krapyak, Yogyakarta.

Semua penentang keputusan Situbondo, atau para tokohnya yang dipilih, menggalang kekuatan mereka menghadapi muktamar Krapyak, dan begitu juga para pendukung Abdurrahman Wahid dan Kiai Achmad Siddiq. Dalam lima tahun sejak Muktamar Situbondo telah diperlihatkan bagaimana keputusan-keputusan tersebut dilaksanakan dalam praktek, dan Abdurrahman Wahid telah menjadi tokoh yang tidak mungkin tidak menjadi pokok pembicaraan. Muktamar Krapyak harus memutuskan apakah NU akan meneruskan depolitisasi drastisnya atau memperlunaknya, apakah mendukung kebijakan-kebijakan yang diperjuangkan dan dirintis oleh Abdurrahman Wahid dan Kiai Achmad Siddiq atau ingin membelokkan NU ke arah lain, apakah akan memilih dan kembali memberikan mandat kepemimpinan kepada mereka atau, karena pemisahan diri para kiai semacam Kiai As`ad, menindak atau memecat Abdurrahman Wahid.

BAB 5
AKAR SOSIAL NU
PESANTREN DAN TAREKAT

DALAM bab-bab terdahulu kita telah mengikuti berbagai perkembangan dalam tubuh NU yang sebagian besar dilihat dari perspektif Jakarta, yang memusatkan perhatian kepada kehidupan politik tingkat nasional. Karena pengunduran diri Idham Chalid secara paksa dan keluarnya NU dari PPP seringkali diinterpretasikan dalam kaitannya dengan konflik antara para kiai yang berbasis di pesantren dan politisi yang berbasis di Jakarta, dalam bab ini saya akan mengalihkan fokus perhatian dan menyoroti perkembangan-perkembangan yang sama dari perspektif pesantren. Akan menjadi jelas bahwa memang ada konflik antara kiai dan politisi sebagai tipe-tipe ideal (*ideal types*), tetapi dalam prakteknya konflik-konflik tersebut juga terjadi di dalam –dan membelah– dunia pesantren sendiri.

PESANTREN, KIAI DAN NU

Sekarang ini NU sudah mempunyai cabang di seluruh propinsi di Indonesia, tetapi yang selalu menjadi basis riilnya adalah pesantren-pesantren yang ada di Jawa. NU didirikan sebagai sebuah organisasi para kiai Jawa, dan penarikan diri dari politik praktis merupakan, antara lain, sebuah upaya mengambil organisasi ini

dari tangan para politisi profesional yang telah mendominasinya dan mengembalikannya ke tangan para ulama. Munas Situbondo menegaskan bahwa kekuasaan tertinggi NU berada di tangan Syuriyah, yang mempunyai hak, jika perlu, memecat pengurus Tanfidziyah.

Di antara para ulama NU kita menemukan orang Banjar, Mandailing, Sunda, Madura, Bugis, Sasak, dan Jawa, tetapi jelas bahwa yang terakhir inilah yang dominan –secara kultural maupun jumlah. Hanya di Jawa Tengah dan Timur (termasuk Madura) serta di Kalimantan Selatan NU memiliki massa pengikut yang sebenarnya, sebagaimana ditunjukkan pada Pemilu 1955 dan 1971.[1]

Berkali-kali terjadi ketegangan di tubuh NU antara anggota yang Jawa (termasuk Madura) di satu pihak dan bukan-Jawa di pihak lain. Anggota luar Jawa tidak puas dengan peranan pinggiran yang dimainkan para ulama bukan-Jawa di dalam organisasi ini. Beberapa ulama terkemuka Sunda, seperti almarhum Abdullah bin Noeh dari Bogor, ternyata meninggalkan NU pada 1950-an karena ketidaksenangan mereka dengan *bias* Jawanya yang kuat.[2] Orang non-Jawa yang berhasil mencapai posisi tinggi di NU pada umumnya adalah politisi dan bukan ulama; demikianlah misalnya Zainul Arifin dan Nuddin Lubis, keduanya orang Mandailing (Sumatera

[1] Hampir separoh dari suara NU untuk seluruh Indonesia diperoleh di Jawa Timur; Jawa Tengah berhasil mencapai seperempatnya. Orang Banjar dan Mandailing (dari Kalimantan Selatan dan Tapanuli Selatan) memberikan dukungan kuat bagi NU, tetapi menurut angka mutlaknya tidak besar.

[2] Ini tidak untuk mengatakan bahwa semua kiai Sunda meninggalkan organisasi ini. Wilayah Cirebon, yang secara geografis dan kultural merupakan perbatasan Jawa-Sunda, tetap merupakan benteng pertahanan NU. Anwar Musaddad (orang Sunda) dari Bandung menjadi wakil Rois Aam di bawah Kiai Bisri Syansuri (tetapi tidak diijinkan menjadi penggantinya, sebagaimana telah kita lihat dalam bab terdahulu). Sekarang ini, kiai Sunda yang sangat berpengaruh dalam NU adalah Kiai Ilyas Ruchiyat dari Singaparna, Tasikmalaya. Setelah wafatnya Kiai Achmad Siddiq, Munas NU pada Februari 1992 memilihnya –yang mengejutkan semua orang– sebagai pemegang jabatan Rois Aam.

Utara) dan Idham Chalid, orang Banjar.[3] Perkecualian yang menyolok adalah Ali Yafie, yang lama bercokol di Syuriyah dan menjadi wakil Rois Aam pada 1989. Dia berasal dari Sulawesi Tengah tetapi diakui oleh para kiai Jawa sebagai ulama NU yang sangat berilmu.

Walaupun konflik antara para kiai senior dan Idham Chalid sebagian tidak disebabkan oleh ketegangan-ketegangan yang ada antara Jawa dan non-Jawa, namun konflik ini tentu saja memperburuk ketegangan-ketegangan tersebut. Idham berasal dari Kalimantan Selatan, dan kebanyakan sekutunya yang paling dekat adalah orang luar Jawa.[4] Dia pada umumnya dipandang mewakili orang-orang luar Jawa secara umum, dan karena alasan itulah dia didukung oleh banyak cabang luar-Jawa ketika dia diserang oleh para kiai senior Jawa.

Di antara para kiai Jawa dan pesantren mereka sendiri juga masih terdapat urutan hirarkis dalam hal kharisma mereka di dalam NU. Kharisma kiai tergantung kepada kharisma ayah dan para pendahulunya yang lain dan, kemudian, juga dipengaruhi kharisma gurunya. Kiai yang sangat terkemuka biasanya memiliki paling tidak tiga atau empat ulama terkenal dalam silsilah keluarganya, dan beberapa mengakui mempunyai silsilah yang jauh lebih panjang lagi. Lebih dari itu, sebagian keluarga ulama yang lebih terkemuka mengaku sebagai keturunan dari kalangan bangsawan kerajaan Jawa Islam.[5] Kualitas pribadi seperti kedalaman pengetahu-

---

[3]Namun, Idham Chalid merupakan kasus tersendiri. Dia meniti karier sebagai politisi, tetapi memiliki latar belakang pendidikan pesantren (namun bukan pesantren NU tetapi di Pondok Pesantren Modern Gontor), dan dia tahu bagaimana memikat para kiai Jawa dengan pengetahuan agamanya.

[4]Chalid Mawardi, yang berasal dari Jawa Tengah, merupakan perkecualian yang paling menyolok.

[5]Keluarga Tebuireng, misalnya, mengaku sebagai keturunan dari penguasa kerajaan Islam Jawa tengah, Pajang, abad ke-16, Joko Tingkir (Aboebakar 1957: 41-2). Kiai As`ad Syamsul Arifin menggunakan gelar Raden, yang menunjukkan (pengakuan) bahwa dirinya adalah keturunan dari Raja Bangkalan atau Sumenep pada masa yang lebih belakangan (tentang makna gelar ini lihat van den

an dan kekuatan karakter dapat menambah kharisma ini, tetapi tidak mencukupi. Pada akhirnya, satu-satunya jalan bagi "orang awam" yang berilmu untuk dapat diakui sebagai kiai adalah dengan menjadi murid kesayangan seorang kiai, kemudian menjadi menantunya dan akhirnya menjadi penggantinya. Ini bukanlah kejadian yang sangat langka, karena tidak semua kiai mempunyai anak laki-laki yang berminat atau mampu melanjutkan tradisi keluarganya dalam pendidikan agama. Seorang kiai yang tak mempunyai anak laki-laki yang akan menjadi penerusnya akan lebih memilih putra kiai lain sebagai menantunya, tetapi kalau tidak ada dia akan mengambil seorang santri yang cerdas dari kalangan awam yang dapat diharapkan menjadi penerusnya.

Nampaknya, inilah perkembangan yang dalam jangka panjang akan menyebabkan runtuhnya ideologi dunia pesantren, yang menekankan kharisma berdasarkan keturunan (walaupun kadangkala dapat dipindahkan). Ideologi ini pada puncaknya menampilkan keluarga kiai benar-benar sebagai sebuah 'kasta' tersendiri –walau pun diragukan apakah mereka pernah mendekati wujud kelompok tertutup semacam itu, kecuali untuk masa singkat di sekitar pergantian abad ini. Hampir tidak ada kiai besar dari generasi terakhir dan sekarang yang memiliki anak laki-laki yang mempunyai tingkat penguasaan pengetahuan agama yang dapat menyamainya, atau bahkan sekadar mempunyai minat kepada ilmu-ilmu agama sebagai disiplin ilmunya. (Di kalangan kiai dari tingkatan kedua atau ketiga hal ini nampaknya kurang menjadi masalah). Banyak kiai yang mengirim anak-anaknya ke sekolah umum dan bukan ke pesantren, dan kita menemukan lebih banyak anak kiai yang

---

Berg 1887: 40). Perkawinan antara keluarga bangsawan Jawa dan ulama terkemuka tampaknya sangat umum terjadi paling tidak sampai akhir abad ke-19.

menjadi dokter, ahli hukum dan usahawan daripada menjadi ulama. Mereka sangat tertarik kepada sisi "bisnis" pesantren, sehingga sisi "pengetahuan"-nya harus dipercayakan kepada menantu yang dipilih dengan baik. Orang mungkin bertanya-tanya, apa yang akan terjadi ketika putri-putri kiai sudah begitu terdidik secara modern sehingga mereka menolak untuk dikawinkan dengan seorang santri yang pendidikan umumnya lebih rendah.

Kelompok elite NU yang sebenarnya terdiri dari keluarga-keluarga kiai yang relatif kecil jumlahnya, yang mengendalikan pesantren besar dan terkait satu sama lain melalui ikatan perkawinan dan guru-murid.[6] Dalam kelompok elite ini, pesantren Jombang --lebih tepatnya, tiga dari empat pesantren besar yang ada di kota Jawa Timur-- memegang posisi yang dominan dalam hirarki NU, yang menyediakan NU tiga Rois Aamnya yang pertama.[7] Pesantren Tebuireng, yang didirikan Kiai Hasjim Asj`ari itu, menduduki peringkat tertinggi. Tambakberas adalah pesantren Kiai Wahab Chasbullah (yang lebih sering berada di luar daerah), dan Kiai Bisri Syansuri memimpin pesantren Denanyar. Walaupun para kiai ini mengajak para ulama terkemuka untuk bergabung mendirikan NU, namun merekalah yang sepanjang hidupnya memegang wewenang moral tertinggi di organisasi ini.[8]

Terdapat sebuah pesantren keempat terbesar di Rejoso, masih di Jombang. Para kiainya adalah keturunan Madura dan sangat

---

[6] Ikatan keluarga dan guru-murid antara sejumlah keluarga elite ini dideskripsikan oleh Dhofier (1980b dan 1982: 61-99).

[7] Istilah ini berubah-ubah dalam perjalanan waktu; semua pimpinan disebut "Rois", tetapi kemudian Kiai Hasjim Asj`ari dikenang dengan sebutan "Rois Akbar" (Pimpinan Tertinggi), sementara para penggantinya diberi gelar "Rois Aam" (Ketua Umum). Pemisahan kepengurusan menjadi pengurus eksekutif (Tanfidziyah) yang dipimpin oleh Ketua Umum dan Dewan Ulama (Syuriyah) yang dipimpin oleh Rois Aam terjadi ketika NU menjadi partai politik.

[8] Biografi-biografi kiai ini: Akarhanaf 1950, Aboebakar 1957:61-119, Salam 1963 dan Soekadri 1979/1980; Zuhri 1972; Masyhuri 1983b dan Wahid t.t.

berpengaruh di kalangan penduduk desa di Madura dan Jawa Timur sebagai guru-guru tarekat. Mereka kemudian bergabung ke NU dan saling menjalin ikatan perkawinan dengan keluarga kiai Jombang lainnya tetapi tidak pernah menduduki posisi pimpinan dalam organisasi ini. Kekecewaan tertentu atas predikat sebagai peringkat kedua yang diberikan kepada Rejoso mungkin telah menjadi salah satu alasan kenapa kiai di sana, Kiai Musta`in Romli, meninggalkan NU dan bergabung dengan Golkar pada 1970-an. Pada saat itu, tindakannya dianggap tidak kurang dari penghianatan terhadap NU, dan Tebuireng bereaksi dengan melakukan pembalasan yang sengit.[9]

Kharisma kiai dan pesantren lain dalam banyak hal ditentukan oleh hubungan mereka dengan tiga pesantren besar di Jombang itu. Kiai Hasjim Asj`ari dan juga yang jauh lebih muda, Kiai Wahab Chasbullah dan Kiai Bisri Syansuri, pernah belajar kepada seorang kiai 'aneh' dan sangat kharismatik, Kiai Kholil Bangkalan, di Madura Barat (w.1925), yang masih jauh lebih dihormati di sana dibandingkan para kiai lain (lihat Junaidi 1988). Akan tampak bahwa nama harum kiai Kholil setelah wafatnya semakin dijunjung tinggi karena kealiman para muridnya ini. Semua kiai yang dapat menunjukkan bahwa dia mempunyai hubungan dengan Kiai Kholil akan dapat meraih kehormatan di lingkungan NU. Pada 1980-an, Kiai As`ad Syamsul Arifin merupakan satu-satunya murid kiai Kholil yang masih hidup, dan karena itu dianggap sebagai kiai yang paling dekat dengan para *founding father*, sebagai adik seperguruan mereka. Dia berhasil memperkuat hubungan ini dengan menceritakan kepada wartawan sebuah cerita tentang bagaimana pada 1924 dan 1925, dia, sebagai seorang san-

[9]Peristiwa ini dibicarakan secara singkat di bawah, pada bagian yang berkaitan dengan tarekat.

tri senior, diutus kepada Kiai Hasjim Asj`ari oleh gurunya, Kiai Kholil, dengan pesan simbolik yang kemudian dipahami sebagai dorongan agar mendirikan sebuah organisasi ulama.[10]

Murid Kiai Kholil lainnya, yang agaknya lebih tua, adalah Kiai Ma`shum dari Lasem (Rembang, Jawa Tengah). Kiai Ma`shum ini berasal dari sebuah keluarga yang selama beberapa generasi telah melahirkan para ulama. Antara keluarganya dan keluarga Kiai Hasjim telah lama terjalin hubungan erat, terlihat jelas dalam hubungan timbal balik guru-murid. Kiai Ma`shum juga melanjutkan pendidikan dengan berguru kepada Kiai Hasjim Asj`ari, dan menjadi kawan dekat dengan sebayanya, Kiai Wahab Chasbullah dan Kiai Bisri Syansuri. Putra Kiai Ma`shum, Kiai Ali Ma`shum, menjadi kiai pesantren Krapyak, Yogyakarta, setelah dipilih oleh pendiri pesantren tersebut, Kiai Munawwir, sebagai menantu kesayangannya dan penggantinya (Mukhdlor 1989). Kiai Ali Ma`shum terkenal sebagai orang yang benar-benar berilmu, dan standar pendidikan di pesantrennya diakui termasuk yang tertinggi; namun kharismanya di dalam NU lebih banyak disebabkan oleh hubungan Lasem-Jombang daripada kelebihan pribadinya. Abdurrahman Wahid melanjutkan tradisi keluarga ini dan belajar bahasa Arab di pesantren Kiai Ali Ma`shum ketika dia mengikuti pendidikan menengah di Yogyakarta. Pada 1981 Kiai Ali Ma`shum dipilih sebagai Rois Aam keempat, dan pada minggu-ming-

[10]Pesannya memang sangat tidak langsung: As`ad disuruh menyerahkan kepada Kiai Hasjim Asj`ari sebuah tongkat dan sebagai penjelasannya dia membacakan kepadanya ayat-ayat Al-Qur'an yang menceritakan kemukjizatan Nabi Musa dan tongkatnya. Untuk versi cerita yang lebih rinci, lihat Yusuf *et. al.* 1983:78-81; Anam 1985 :66-7. Sinansari Ecip 1989: 3-5. Cerita ini muncul untuk pertama kalinya, setahu saya, dalam sebuah artikel pada tahun 1982 yang ditulis Choirul Anam (Merdeka, 7 Agustus 1982). Kiai As`ad sendiri adalah sumber tunggalnya, dan pengakuannya bahwa pesan simbolik ini telah memberikan dorongan atas berdirinya NU tidak pernah dibantah. Para wartawan yang menyebarkan cerita ini termasuk kelompok pendukung Abdurrahman Wahid dan mungkin mempunyai kepentingan untuk menaikkan reputasi Kiai As`ad pada saat itu.

gu terakhir sebelum wafatnya dia menjadi tuan rumah muktamar 1989 yang penting itu.

Teman sebaya para pendiri NU yang lain, walaupun bukan anggota pendiri, adalah Kiai Mohammad Siddiq dari Jember. Putranya, Kiai Machfoezh Siddiq, menjadi Ketua Umum PBNU pada 1930. Rois Aam kelima, Kiai Achmad Siddiq, adalah adik Kiai Machfoezh. Dia berpengaruh di kalangan kiai Jawa Timur paling tidak sebagian karena ayah dan kakaknya, sebagian mungkin juga karena hubungannya dengan Wahid Hasjim. Kiai Achmad Siddiq pernah menjadi sekretaris pribadi Wahid Hasjim ketika menjabat Menteri Agama. Para putra pendiri NU ini jelas mendapat kehormatan berkat kharisma ayah mereka; dua orang Menteri Agama NU, Wahid Hasjim dan Wahib Wahab, adalah putra dari dua Rois Aam yang pertama. Wahid Hasjim meninggal dalam usia muda dalam sebuah kecelakaan mobil; adiknya, Jusuf Hasjim sekarang memimpin pesantren di Tebuireng (walaupun dia sendiri tidak ahli dalam ilmu agama) dan sejak lama menjadi seorang politisi terkemuka NU. Wahid Hasjim menikah dengan putri sulung Kiai Bisri Syansuri, Solehah, yang kebetulan juga merupakan orang yang sangat berpengaruh di lingkungan NU. Karena itu, putra mereka, Abdurrahman Wahid, adalah cucu dari dua pendiri NU. Panggilan akrabnya, Gus Dur, mengingatkan kepada hak keturunannya: "Gus" adalah panggilan untuk seorang putra kiai (Dur tentu saja kependekan dari Abdurrahman). Berbeda dengan banyak keluarga lain, dia melengkapi pendidikan umumnya dengan belajar bahasa Arab dan fiqh, sehingga hampir tak terelakkan dia akan naik ke posisi puncak di NU.

KRISIS DI TUBUH NU DAN PESANTREN: TEBUIRENG

Konflik di tubuh NU pada awal 1980-an telah ditafsirkan secara berbeda-beda: sebagai perbenturan kepentingan antara kiai di pesantren dan politisi profesional di ibukota (atau sama dengan, antara Syuriyah dan Tanfidziyah), sebagai pencerminan dari konflik antara Jawa dan non-Jawa dalam organisasi ini, sebagai konflik antara kelompok "akomodasionis" dan kelompok "radikal", atau antara kalangan pembaru NU dan kalangan konservatif. Masing-masing simplifikasi ini, dan juga model-model yang lebih canggih dimana sejumlah besar kelompok kepentingan dibeda-bedakan,[11] mungkin mempunyai nilai heuristik dalam memunculkan unsur-unsur tertentu dari dinamika ini. Tentu saja ada konflik yang sangat nyata di antara berbagai pasangan kelompok pertentangan (*pairs of opponent*) yang telah disebutkan. Namun, pasangan kelompok pertentangan ini hanyalah sebagai tipe ideal, karena ketika kita mencermatinya lebih dekat pada tingkat lokal, banyak hal yang seolah-olah sudah jelas ini menjadi kabur kembali. Perselisihan di pesantren Tebuireng, sarang NU, yang diketahui banyak orang, menunjukkan bagaimana pengelompokan-pengelompokan di tingkat nasional membelah pesantren ini, dan bagaimana para pesaing di dalamnya tidak dapat begitu saja dihubungkan dengan pasangan kelompok persaingan di atasnya.

Pesantren Tebuireng didirikan oleh Kiai Hasjim Asj`ari sekitar pergantian abad ini dan segera menjadi salah satu pesantren terbesar di Jawa. Ini adalah pesantren pertama di Jawa yang mengajar-

[11] Sidney Jones (1984), seorang pengamat yang cerdas dan berpengetahuan luas, menyebutkan empat kelompok yang terlibat: Para politisi Jakarta yang berada di sekitar Idham, Politisi wilayah dengan Jusuf Hasjim sebagai tokoh radikalnya, Kiai Senior dan kelompok progressif yang berminat kepada upaya pengembangan masyarakat (*community development*).

kan kumpulan hadits Shahih Bukhari dan Muslim, sebuah inovasi penting dalam kurikulum pesantren (lihat van Bruinessen 1990b). Kursus intensif untuk mempelajari kitab-kitab ini diberikan setiap tahun pada bulan Ramadlan, dan kursus ini menarik peminat yang jauh lebih banyak dari santri biasa. Bahkan para kiai muda yang sudah memimpin pesantren sendiri pun akan datang untuk memperdalam pengetahuannya dalam salah satu kursus ini. Dalam bidang pembaruan pendidikan pun, pesantren Tebuireng mendahului kebanyakan pesantren lainnya. Pada 1916 Kiai Hasjim mulai menjalankan pendidikan bergaya madrasah (yakni menggunakan bangku dan membuat perjenjangan kelas) di samping sistem halqah tradisional, dan pada akhir 1920-an untuk pertama kalinya beberapa mata pelajaran umum ditambahkan di madrasahnya: membaca dan menulis bahasa Melayu dengan huruf latin, aritmatika, geografi dan sejarah Indonesia.[12]

Kiai Hasjim Asj`ari mendanai pemeliharaan pesantrennya terutama dengan mata pencaharian pokoknya sebagai pedagang, kemudian dengan sumbangan-sumbangan dari para orang tua santrinya. Kiai Hasjim Asj`ari terkenal sebagai seorang pedagang yang sangat berhasil, memperjualbelikan kuda di seluruh Jawa Timur. Biaya formal pendidikan di pesantren sangat murah, tetapi ketika mengunjungi para putra mereka yang belajar di sana, para orang tua bersalaman dengan kiai sambil menyelipkan sebuah amplop ('salam tempel') yang isinya mungkin mencapai beberapa kali biaya pendidikan formal. Di samping itu, banyak keluarga NU yang menyerahkan zakat fitrahnya kepada kiai.[13] Dalam kasus seorang

[12]Berbagai langkah dalam pembaruan pendidikan di pesantren Tebuireng dideskripsikan secara lebih terperinci dalam Aboebakar 1957: 77-101. Lihat juga Dhofier 1982: 100-22; Soekadri 1979/1980: 41-46.

[13]Fiqh Syafi`i mengakui delapan kategori orang yang berhak menerima zakat (*mustahiq*), salah satunya adalah ulama. Kiai biasanya juga mendapatkan bagian karena dia bertindak sebagai amil (admi-

ulama terkenal, seperti Kiai Hasjim Asj`ari, berbagai sumbangan tidak tetap ini pastilah mencapai jumlah yang cukup besar. Akhirnya, sebagaimana banyak kiai lainnya, dia pun mungkin menerima sedikit dana dari maskapai pelayaran KPM untuk setiap anggota jamaahnya yang berangkat ke Jeddah untuk menunaikan ibadah Haji ke Mekkah. Berbagai sumber pendapatan ini membuatnya mampu bukan hanya secara bertahap memperluas pesantrennya dan menambah bangunan-bangunan baru, tetapi juga untuk membeli tanah-tanah di tempat lain.

Tebuireng merupakan pusat simbolik dan ekonomi yang penting. Selama Kiai Hasjim Asj`ari masih hidup, seluruhnya masih terpusat di tangannya. Tetapi sepeninggalnya, dua kelompok yang berbeda mengaku berhak atasnya. Keturunan dan kerabatnya mungkin menganggap segalanya sebagai milik pribadi Kiai Hasjim, sementara staf pengajar seniornya mempunyai kepentingan memandang pesantren sebagai lembaga swadaya yang memiliki semua asset tersebut. Untuk mencegah terjadinya konflik dan memelihara pesantren, Kiai Hasjim Asj`ari telah mewakafkan sebagian besar miliknya –pesantren dan bangunan-bangunannya serta kebanyakan tanahnya, untuk dikelola keturunannya. Harta yang diwakafkan termasuk 12 ha sawah, yang ditanami oleh para petani bagi hasil dan memberikan sumbangan yang tidak besar namun tetap untuk pembiayaan pesantren. Namun, tidak semua milik Hasjim Asj`ari diwakafkan, dan masih beredar desas-desus di Jombang tentang dugaan keras adanya ketidakberesan. Desas-sesus ini nampaknya bersumber dari kekecewaan sebagian staf pengajar senior yang menganggap semuanya harus diserahkan kepada pesantren. Konflik-konflik tersembunyi seperti ini, antara murid ke-

nistrator) zakat dan fitrah. Redistribusi zakat ini biasanya diserahkan kepada kebijasanaannya.

sayangan beserta asisten kiai besar di satu pihak dan keturunannya di pihak lain, adalah sesuatu yang sangat umum terjadi, terutama apabila keturunannya tidak menguasai ilmu agama. Di Tebuireng konflik tersembunyi ini, yang tidak pernah disebut secara terbuka, tentu saja merupakan salah satu faktor yang berperan menyulut berbagai pertentangan pada pertengahan 1980-an.

Sepeninggal kiai Hasjim Asj`ari pada 1947, pesantrennya dipimpin oleh beberapa orang putranya dan seorang menantunya secara bergantian: Wahid Hasjim (1947-50), Karim Hasjim (1950-51), Ahmad Baidlowi (1951-52), Kholiq Hasjim (1952-65) dan Jusuf Hasjim (sejak 1965 hingga sekarang). Menarik dicatat, paling tidak dua penggantinya, Karim dan Kholiq, hampir bukan tipikal orang NU. Ketika NU keluar dari Masyumi dan menjelmakan diri sebagai partai politik, Karim tetap bertahan sebagai anggota individual Masyumi; pada pemilu 1955 dia bahkan menjadi calon Masyumi untuk DPRD I. Seperti kebanyakan orang Masyumi lainnya, dia bergabung ke Golkar sejak awal, dan bahkan terpilih menjadi anggota DPR dengan tiket Golkar pada pemilu 1971, ketika NU dan Golkar saling berkonfrontasi sangat keras. Ketika itu dia tidak mempunyai jabatan resmi lagi di pesantren, meski dia hidup di dekatnya dan mengajar santri Tebuireng di rumahnya.

Kholiq adalah kakak Karim; dia adalah seorang tentara (mantan Peta) dan baru kembali ke Tebuireng setelah dikembalikan ke barak (demobilisasi) pada 1952. Dia juga tidak puas dengan perilaku politik NU, dan sikapnya yang semakin kritis terhadap sikap akomodatif Kiai Wahab Chasbullah kepada Soekarno pada akhirnya pecah menjadi konflik terbuka. Hubungan pribadinya dengan para politisi Masyumi, di sisi lain, sangat akrab, dan sebagian orang di kubu Masyumi menganggap Tebuireng sebagai "sayap

Masyumi di NU".[14] Kholiq meninggal pada 1965, dan sejak saat itu Jusuf Hasjim menjadi pimpinan pesantren Tebuireng. Jusuf juga mempunyai latar belakang militer (dia adalah komandan barisan Hizbullah selama masa revolusi dan tetap menjadi anggota Angkatan Bersenjata selama beberapa tahun), dan selalu terlibat intens dalam politik. Pada satu ketika, pada awal 1950-an, dia bahkan dituduh mempunyai kontak dengan gerakan Darul Islam dan sempat di penjara sebentar. Sebagai anggota DPR dari 1971-1982, dia mengukir namanya sebagai salah seorang utusan yang paling blak-blakan dan kritis.

Di samping Jusuf Hasjim, selama dua dasawarsa yang lalu ada beberapa pribadi lain yang berpengaruh di pesantren ini. Salah seorang kerabatnya yang memainkan peranan penting di belakang panggung adalah Moechammad Baidlowi, kemenakannya. Ayahnya, Achmad Baidlowi (yang pernah sebentar memimpin pesantren ini, 1951-52), adalah murid dan menantu kesayangan Kiai Hasjim Asj`ari dan salah seorang guru berpengaruh di Tebuireng –dua sebab kenapa putranya sangat dihormati. Perkawinan Moechammad dengan putri Kiai Wahab Chasbullah semakin memperkuat posisinya di NU. Baik Jusuf Hasjim maupun Moechammad Baidlowi, keduanya tidak menguasai ilmu agama secara mendalam, dan karena itu tugas-tugas pengajaran dijalankan para guru lain, kebanyakan adalah murid Kiai Hasjim Asj`ari. Kepemimpinan dalam masalah-masalah keagamaan berada di tangan Dewan Kiai, sebuah dewan yang mewakili semua kiai yang mengajar di Tebuireng (dan di dua pesantren tetangganya, Seblak dan Cu-

[14] Saya mendengar ungkapan ini untuk pertama kalinya digunakan oleh M. Dawam Rahardjo. Menurut Jusuf Hasjim, konflik saudaranya dengan Kiai Wahab lebih bersifat pribadi daripada politis, tetapi dia juga memberikan kepada saya beberapa contoh dari hubungan akrab Kholiq dengan Masyumi. Jusuf sendiri juga sangat dihormati di kalangan Masyumi.

kir).[15]

Selama 1980-an, dua orang terpenting dari para kiai ini adalah Kiai Syansuri Badawi dan Adlan Aly. Keduanya sangat dihormati dan dicintai para santri dan alumninya; namun keduanya menaruh hormat, dan berada di bawah pengaruh, Moechammad Baidlowi dan Jusuf Hasjim karena mereka adalah murid Kiai Achmad Baidlowi dan Kiai Hasjim Asj`ari. (Juga, ada alasan yang lebih duniawi kenapa Moechammad sangat berpengaruh terhadap mereka dan kiai lainnya: dia adalah politisi PPP yang berposisi baik dan mempunyai beberapa posisi menguntungkan yang dapat ditawarkan). Kiai Adlan Aly, yang menikah dengan kemenakan perempuan Kiai Hasjim Asj`ari, menghabiskan kebanyakan tugas mengajarnya di pesantren putri miliknya, Cukir, yang didirikannya bersebelahan dengan pesantren Tebuireng. Di pesantren induk dia hanya mengajarkan pada pelajaran khusus selama bulan Ramadlan. Dia bukan hanya guru yang menguasai kitab-kitab, tetapi juga seorang pemimpin tarekat kharismatik yang bayak mempunyai pengikut di kalangan petani.[16] Karena paling senior di antara para staf pengajar, dia menjadi pemimpin Dewan Kiai.

Kiai Syansuri Badawi sangat populer dan berpengaruh di kalangan santri. Dia berasal dari Cirebon dan juga menjadi salah seorang santri paling cerdas dan disayangi Kiai Hasjim Asj`ari. Namun, dia tidak menikah dengan anggota keluarga ini –menurut satu sumber, hanya karena tidak ada anak perempuan yang belum

[15]Laporan lebih rinci tentang struktur kewenangan di Tebuireng diberikan oleh Dhofier 1982: 100-126 dan Sulistyo 1983. Ada beberapa perbedaan kecil antara informasi yang mereka berikan dengan apa yang diceritakan ketika saya berkunjung ke Tebuireng pada bulan Juni 1992. Seblak dan Cukir adalah pesantren "saudara perempuan" Tebuireng, yang secara administratif independen, tetapi dengan beberapa perangkapan staf pengajarnya.

[16]Ketika Kiai Musta`in Romli dari Rejoso berkampanye untuk Golkar pada pemilu 1977, banyak pengikutnya yang meninggalkannya dan menjadi pengikut Kiai Adlan Aly. Moechammad Baidlowi memainkan peranan penting dalam merekayasa penyeberangan massal ini. Lihat bab berikutnya.

menikah pada waktu dia belajar di Tebuireng. Seandainya dia menjadi anggota keluarga ini, dia mungkin sudah menjabat pimpinan Tebuireng, karena dia memiliki semua kualitas yang diperlukan. Sebenarnya, namanya diusulkan pada 1965, karena paling berilmu dan berpikiran praktis di kalangan kiai, tetapi secara halus dikalahkan untuk memberikan tempat kepada Jusuf Hasjim. Sekarang dia harus puas dengan jabatan yang lebih rendah sebagai pimpinan salah satu bagian pesantren, madrasah Aliyahnya, dan juga sebagai rektor Universitas Hasjim Asj`ari, lembaga pendidikan tinggi yang mempunyai hubungan tidak sangat mengikat dengan pesantren Tebuireng.

Abdurrahman Wahid, sebagai putra sulung dari seorang putra sulung yang diharapkan akan menjadi pemimpin Tebuireng, ternyata tidak pernah memegang kewenangan tersebut. Setelah kembali dari Timur Tengah pada 1971, dia selama beberapa tahun menjadi sekretaris pesantren dan mengajar para santri yang lebih tua. Mereka yang pernah diajarnya mengenangnya sebagai pelajaran yang tidak konvensional sebagaimana biasanya. Dalam waktu singkat, dia terlibat masalah dengan pamannya dan para pemegang kewenangan lainnya di pesantren ini, dan nampaknya dengan sangat senang hati pindah ke Jakarta ketika dia diminta mengkoordinir proyek-proyek pengembangan masyarakat yang berbasis di pesantren. Di sini pun, dia seringkali bersimpang jalan dengan pamannya, Jusuf Hasyim; keduanya memegang jabatan di PBNU, dan sama-sama terlibat dalam berbagai aktifitas pengembangan masyarakat. Pada 1980-an, hubungan mereka memburuk menjadi pertengkaran terbuka.

Sampai pemilu 1987, Tebuireng senantiasa menjadi pendukung setia PPP. Pada masa pemilu, para kiai Tebuireng biasanya

mengeluarkan fatwa yang mewajibkan pengikut mereka memberikan suara kepada partai ini, sebagaimana yang sebelumnya mereka lakukan untuk NU. Ketika Kiai Musta`in Romli dari Rejoso mulai mendukung Golkar secara terbuka, para kiai Tebuireng berdiri di depan dalam usaha meruntuhkan wibawa Kiai Musta`in. (Akan dibicarakan di bawah). Karim Hasjim, yang sebelumnya juga pernah mendukung Golkar secara terbuka, tidak pernah dihukum dengan cara yang sama, walaupun kemudian dia tidak memegang jabatan apa-apa di NU dan meninggalkan pesantren. Tiga tokoh Tebuireng (Jusuf Hasjim, Moechammad Baidlowi dan Syansuri Badawi) memainkan peranan penting di PPP. Jusuf Hasjim adalah anggota DPR selama dua periode pertama Orde Baru(1971-1982), dan menjadi salah seorang politisi oposisional paling vokal. Karier Politik Moechammad Baidlowi dimulai lebih awal lagi, sebagai anggota DPR-GR dari 1966-1972. Pada 1974 dia menggantikan seorang anggota DPR yang meninggal dunia, dan pada 1982 dia kembali terpilih menjadi anggota MPR. Jika tidak karena pamannya, Moechammad mempunyai hubungan baik dengan Naro, yang menjanjikannya akan terpilih sebagai wakil ketua PPP pada muktamar 1984. Kiai Syansuri Badawi sejak 1977 telah menjadi anggota DPRD II. Dengan para pemimpin semacam ini, Tebuireng jelas merupakan pesantren yang sangat terlibat dalam kegiatan-kegiatan politik.[17] Jusuf Hasjim adalah korban paling menyolok dari "pembersihan" yang dilakukan Naro pada 1982. Namanya dipindahkan dari urutan pertama ke urutan ke-32 (yang tidak mungkin terpilih) dalam daftar calon dari Jawa Timur. Walaupun

[17] Indikasi lain dari orientasi politik Tebuireng adalah banyaknya alumninya yang terjun ke politik. Pada pemilu 1971, sebagaimana dengan bangga diceritakan Jusuf Hasjim kepada saya, tidak kurang dari 29 alumni Tebuireng yang terpilih menjadi anggota DPR, melalui berbagai partai (Wawancara, 30 September 1992).

dia dengan setia berkampanye untuk PPP pada tahun itu, dia segera mendukung keluarnya NU secara formal dari PPP selama partai ini masih berada di bawah kendali Naro. Ini membuatnya, paling tidak dalam soal ini, beraliansi dengan kemenakannya Abdurrahman Wahid dan kawan-kawan, yang berkeyakinan bahwa politik praktis telah mengalihkan banyak energi dan perhatian dari berbagai aktifitas akar rumput yang lebih penting. (Kelompok ini, berbeda dengan Jusuf Hasjim, berhati-hati agar tidak membuat marah penguasa.)

Namun, dua politisi Tebuireng lainnya, Moechammad Baidlowi dan Kiai Syansuri, benar-benar menentang keluarnya NU dari PPP. Moechammad Baidlowi adalah salah seorang pendukung utama faksi Cipete dan pengagum berat Idham Chalid. Paling tidak sebagian karena tekanan Moechammadlah sehingga Idham mencabut kembali pengunduran dirinya sebagai Ketua Umum PB-NU, dan Moechammad pula yang sampai akhir 1983 tetap memobilisasi cabang-cabang luar Jawa untuk mendukung Idham. Satu dasawarsa setelah Muktamar Situbondo, Moechammad masih mengejek gagasan kembali ke Khittah 1926: "Apa yang mereka maksudkan, kembali ke masa di mana kita memakai celana dan dasi hukumnya haram? Ketika bepergian dengan berjalan kaki, bukan naik mobil?" Dengan mengutip mertuanya, Kiai Wahab Chasbullah, dia menegaskan terjun ke dunia politik tidak pernah merupakan penyimpangan bagi NU. Sebaliknya, kepada politiklah NU telah berhutang budi atas kemajuannya. Ketika NU menjadi partai politik, jumlah cabang NU berlipatganda dengan cepat, didirikan oleh orang-orang yang memiliki ambisi politik yang memerlukan sebuah partai.[18]

[18] Wawancara dengan Moechammad Baidlowi, Jombang, 15 Juli 1993.

Kiai Syansuri juga menentang penarikan diri dari politik sebagai pengkhianatan terhadap berbagai kepentingan umat; pada tahun berikutnya dia secara nasional menjadi pembela paling vokal agar NU tetap ikut serta dalam politik. Sikap ini selintas agak mengejutkan, karena Kiai Syansuri adalah salah seorang yang dipilih Kiai As`ad sebagai anggota *ahlul halli wal aqdi*, dan karena itu dalam pandangan publik dia dianggap berperan aktif dalam melahirkan keputusan Situbondo.[19]

Setelah muktamar Situbondo, NU cabang Jombang terbelah menjadi faksi "khittah" dan faksi "non-khittah". Pada 1985, PB-NU mengirim instruksi ke cabang Jombang, sebagaimana juga kepada semua cabang lainnya, bahwa orang-orang yang memegang jabatan di PPP harus mengundurkan diri dari kepengurusan NU. Sebagai kelanjutannya, Kiai Shohib Bisri (putra Kiai Bisri Syansuri, dan pemimpin pesantren Denanyar) diminta oleh pengurus wilayah untuk menyusun pengurus cabang baru tanpa ada orang yang merangkap jabatan (dengan kata lain, tanpa Moechammad dan Syansuri Badawi). Namun, sebelum pengurus "khittah" baru ini ditetapkan, Moechammad Baidlowi sudah mengantongi kepengurusan alternatif yang dipilih melalui rapat cabang, pengurus non-khittah. Ketuanya adalah Kiai Syansuri, Moechammad sendiri menjadi mustasyar. Kiai Adlan Aly –yang difigurkan sebagai mustasyar dalam daftar pengurus yang disusun kedua faksi– semula ragu-ragu, tetapi kemudian memilih bergabung dalam kepengurusan yang beraliansi dengan PPP. Pemerintah daerah menunjukkan sikap yang sangat tegas bahwa mereka hanya mengakui

[19] *Ahlul hall wal aqdi* pada muktamar Situbondo sebenarnya tidak berhubungan apa-apa dengan keputusan Situbondo; satu-satunya peranan mereka adalah memilih pengurus baru. Kiai Syansuri belakangan bahkan mengaku bahwa dia tidak pernah memiliki kesan bahwa keputusan muktamar kembali ke khittah berarti memutuskan hubungan dengan PPP (wawancara, Jakarta 14 Desember 1993).

pengurus "khittah", dan menekan faksi non-khittah agar membubarkan kepengurusan mereka.[20]

Peristiwa-peristiwa ini dan pemilu 1987 menyebabkan pembelahan tajam dalam kepemimpinan Tebuireng. Jusuf Hasjim tidak berusaha menyembunyikan penghinaannya terhadap kepengurusan PPP dan aktif melakukan penggembosan PPP. Kiai Syansuri Badawi berada dalam konflik kesetiaan. PPP, dalam rangka memperkecil kerugiannya, menempatkan Kiai Syansuri pada urutan pertama daftar calon anggota DPR, tetapi untuk menaati Jusuf Hasjim dia menarik pencalonan tersebut. Namun, di bawah tekanan Moechammad Baidlowi dan politisi kawakan, Imron Rosjadi, dia kemudian menerima kembali pencalonannya dan aktif berkampanye untuk partai ini. Pada masa ini, dia mendapatkan banyak liputan pers nasional sebagai pendukung PPP paling vokal dan pengkritik penggembosan. Karena alasan ini, Jusuf Hasjim memecatnya dari posisi pimpinan di pesantren.[21] Moechammad Baidlowi juga ditempatkan di urutan atas dalam daftar calon PPP dan terpilih menjadi anggota DPR –banyak orang percaya bahwa dia dicalonkan karena keberhasilannya menarik dukungan dari Kiai Syansuri. Namun, walaupun Kiai Syansuri sudah berusaha keras, PPP mengalami penurunan tajam di Jombang. Sementara pada pemilu 1977 dan 1982 PPP meraup 40 % suara di sana, persentase ini menurun menjadi 25 % pada 1987.[22]

---

[20] Kejadian-kejadian ini dideskripksikan secara agak rinci dalam Mochtar 1989:154-6. Menurut Moechammad Baidlowi, kepengurusannya diminta dibubarkan oleh komando militer setempat (wawancara, 15 Juli 1993).

[21] Kiai Syansuri dipecat dari jabatannya sebagai kepala Madrasah Aliyah dan tidak diperbolehkan lagi mengajar secara tetap di sana. Namun, dia tetap menjabat sebagai rektor Universitas Hasjim Asj`ari, yang punya hubungan tidak sangat mengikat dengan pesantren Tebuireng, dan setiap bulan puasa dia kembali ke pesantren untuk –sebagaimana biasanya– memberikan pelajaran ekstrakurikuler dalam pengajian hadits yang banyak diminati.

[22] Mochtar 1989: 156. Namun, statistik ini tidak dapat dijadikan indikasi kekuatan relatif dari faksi pro- dan anti-khittah di Jombang. Kebanyakan pemilih PPP di Jombang, memang berlatar belakang NU;

Kiai Syansuri kembali memainkan peranan sentral dalam strategi PPP meraih kembali dukungan suara dari dunia pesantren pada pemilu 1992. Dia dijadikan calon nomor satu dalam daftar calon untuk Jawa Timur (Namun, Moechammad Baidlowi diletakkan di posisi yang tak mungkin terpilih, mungkin karena dia terlalu dekat berhubungan dengan Naro, yang sudah dicampakkan pada muktamar PPP 1989). Walaupun kali ini Kiai Syansuri tidak ikut aktif dalam kampanye, partai ini dapat mengembalikan cukup banyak pendukungnya.

BLOK KEKUATAN DI TUBUH NU: TAREKAT

Setelah cabang NU Jombang "non-khittah" dimarginalisasikan, Kiai Syansuri Badawi, dengan Moechammad Baidlowi yang secara sembunyi-sembunyi berperan di belakangannya, mengalihkan tenaganya dari NU ke organisasi tarekat yang berafiliasi dengan NU, *Jam`iyah Ahl Al-Thariqah Al-Mu`tabarah Al-Nahdliyah*. Berbagai aliran tarekat sudah lama hadir di Indonesia; namun sekarang mengalami kebangkitan kembali di Indonesia dan juga di dunia Islam lainnya (lihat van Bruinessen 1994b). Jam`iyah ini, sebagai organisasi payung para guru tarekat yang berafiliasi dengan NU, merupakan saudara terpenting NU, dan tentu saja sangat berpengaruh. Sebagaimana akan kita lihat, organisasi tarekat yang umumnya dianggap berorientasi kepada kehidupan akhirat ini menjadi benteng terakhir politisi NU yang berafiliasi dengan PPP.

Istilah tarekat (Arab: *thariqah*, "jalan") digunakan untuk menyebut baik serangkaian amalan mistik tertentu maupun organisasi

---

di sana hanya ada beberapa daerah kantong kecil pendukung (mantan) Masyumi. Kehilangan suara 15 % hanya mewakili sebagian suara kelompok pro-khittah; tidak diragukan lagi ada juga para pendukung Khittah yang memilih PPP.

orang-orang yang mengamalkan disiplin spiritual ini di bawah bimbingan seorang guru. Amalan-amalannya terdiri dari membaca berbagai bacaan (*dzikir, wirid, ratib, wazifah*) dan menjalankan berbagai teknik meditasi, kadang-kadang juga khalwat. Tarekat-tarekat penting berasal dari Timur Tengah atau India dan mempunyai jama`ah pengikut di banyak pelosok dunia Muslim. Orang harus mempelajari amalan-amalan sebuah tarekat melalui bimbingan seorang guru yang berwenang (*Syaikh, khalifah, muqaddam*) setelah melalui ritual pembai`atan (*bai`at,* ikrar kesetiaan) sederhana. Orang bisa saja menerima pembai`atan menjadi penganut sebuah tarekat tanpa terus ikut serta dalam berbagai aktifitas jama`ahnya, dan di Indonesia ada banyak orang yang mengikuti tarekat sebagai disiplin yang semata-mata bersifat individual. Namun, pada umumnya orang tetap berhubungan secara teratur dengan syaikh atau wakilnya dan ikut serta secara teratur dalam kegiatan-kegiatan jama`ah.

Tarekat yang lebih besar (Naqsyabandiyah, Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, Khalwatiyah, Tijaniyah) telah membangun jaringan pengikut yang besar di Indonesia. Sebagian kiai tarekat mempunyai sampai puluhan ribu murid; mereka memelihara hubungan dengan para penganut melalui hirarki wakil-wakilnya. Guru tarekat dipercaya sebagai perantara (*wasilah*) antara murid dengan Nabi atau Tuhan; bahkan mereka dapat memberikan bimbingan bagi ruh muridnya, walaupun tanpa perjumpaan fisik. Karena itu, wibawanya jauh melebihi kewenangan guru biasa. Para guru tarekat cenderung mempunyai murid lebih banyak daripada kiai lainnya, dan para pengikut ini cenderung jauh lebih taat. Beberapa kiai baru-baru ini mulai mengembangkan tarekat tertentu untuk memperkuat pengaruh mereka.

Di samping tarekat internasional yang besar, di Indonesia juga terdapat banyak sekte mistik lokal (dengan ajaran-ajaran sinkretisnya) yang menyerupai tarekat. *Jam`iyah Ahl al-Thariqah Al-Mu`tabarah* didirikan pada 1957 oleh para kiai tarekat Jawa yang ingin secara jelas membedakan diri mereka dari berbagai sekte yang lebih sinkretis dan menegaskan bahwa akidah dan amalan mereka sendirilah (yang juga sedang menghadapi serangan kalangan pembaru) yang *mu`tabar* (ortodoks). Nama organisasi ini mencerminkan maksud apologetisnya (Arab: *mu`tabar*, "dapat dipercaya").[23] Organisasi ini kemudian berkembang menjadi blok yang berpengaruh di dalam NU.

Ketika Golkar mulai mencari pendukung di kalangan komunitas Muslim pada 1970-an, partai ini memberikan perhatian khusus kepada para guru tarekat, yang diketahui mempunyai pengikut yang banyak dan taat. Salah seorang guru tarekat yang bersedia bekerjasama pada waktu itu adalah Kiai Musta`in Romli dari Rejoso, Jombang. Pada 1957, dia menggantikan kedudukan ayahnya sebagai pemimpin pesantren dan jaringan tarekat (Qadiriyah wa Naqsyabandiyah) yang menyebar di seluruh wilayah Jawa Timur. Para pengikutnya terdiri dari puluhan ribu orang desa, yang tergabung dalam ratusan kelompok lokal yang secara teratur berkumpul untuk menjalankan amalan spiritual di bawah pimpinan seorang *badal* (wakil) Kiai Musta`in dan kadangkala juga dikunjungi oleh Kiai Musta`in sendiri atau salah seorang khalifahnya. Di antara para pengikutnya kita juga menemukan orang-orang yang berpendidikan umum atau agama yang tinggi, dan beberapa ulama sudah menjadi badalnya (atau badal ayahnya) –di antaranya Kiai Adlan

[23] Kriteria "kemu`tabarahannya" sebagaimana didefisinisikan oleh Jam`iyah ini adalah sesuai dengan akidah *ahlus sunnah wal jama`ah* dan adanya silsilah yang menghubungkannya sampai kepada Nabi tanpa terputus (bdk van Bruinessen 1994b).

Aly.

Dia pernah menjabat sebentar sebagai ketua NU cabang Jombang pada 1960-an, tetapi sebelum itu pun dia sudah mulai mempunyai hubungan dengan kalangan politisi dan militer di Jakarta, yang pada 1963 memberikan bantuan yang murah hati untuk rencananya mendirikan sebuah universitas di Jombang –beberapa tahun sebelum Tebuireng mendirikan Universitas Hasjim Asj`ari. Setelah transisi ke Orde Baru, Kiai Musta`in memelihara hubungan dengan kalangan penguasa politik Jakarta dan secara perlahan terseret semakin dekat ke Golkar, dan akhirnya benar-benar bergabung pada 1973.

Ketika itu, dia juga menjalankan berbagai upaya untuk menghidupkan kembali Jam`iyah Ahl Al-Thariqah Al-Mu`tabarah, dimana dia menjadi tokoh terkemukanya. Pada 1975, Jam`iyah ini mengadakan kongres di Madiun, dihadiri oleh banyak guru tarekat berpengaruh di Jawa Timur dan Tengah, dan Kiai Musta`in dipilih sebagai ketua. Hubungan Kiai Musta`in dengan Golkar, yang sudah menimbulkan banyak pergesekan di Jombang, pastilah sudah diketahui para koleganya, tetapi mereka tidak menghalangi pemilihan dirinya sebagai ketua. Namun, segalanya berubah ketika Kiai Musta`in terlibat aktif dalam kampanye Golkar menjelang pemilu 1977. Ini berarti bahwa dia, sebagai ketua organisasi yang berafilisai ke NU, berkampanye melawan PPP, partai yang didukung NU. Dalam pandangan sebagian aktifis PPP, tindakan ini adalah pengkhianatan, dan diputuskan menghukum Kiai Musta`in.

Tindakan hukuman terhadap Kiai Musta`in kelihatannya diprakarsai oleh politisi penting PPP di Jombang, Moechammad Baidlowi (yang masih mempunyai hubungan perkawinan dengan Kiai Musta`in: isteri mereka bersaudara). Moechammad mulai

mengorganisir sebuah organisasi tarekat alternatif tanpa Kiai Musta`in, dan menggaet badal Kiai Musta`in pindah ke organisasi baru ini. Peranan tulang punggung dalam usaha ini dimainkan oleh dua orang badal Kiai Musta`in: Kiai Adlan Aly dan Kiai Makky Ma`shum, bersama-sama dengan Kiai Syansuri Badawi. Dua orang yang terakhir cukup senang membantu Moechammad, karena mereka baru saja dipilih menjadi anggota DPRD II setempat berkat dukungan Moechammad yang menempatkan nama mereka di urutan cukup tinggi di dalam daftar calon PPP. Moechammad juga mendapatkan dukungan dari banyak orang lainnya, termasuk kerabat Kiai Musta`in.

Namun, tidak seorang pun di antara para murid Kiai Musta`in yang pertama ini yang pernah mencapai status sebagai seorang khalifah, sehingga mereka tidak dapat benar-benar menyatakan diri sebagai pengganti Kiai Musta`in. Problem ini dipecahkan oleh *syaikh* lain dari tarekat yang sama, Kiai Muslikh dari Mranggen, Jawa Tengah, yang tetap menjadi pendukung setia PPP. Dia memberikan kepada Kiai Adlan Aly pendidikan yang diperlukan dan menunjuknya sebagai seorang khalifah, yang berhak membai`at murid-murid baru dan menunjuk badalnya sendiri. Dalam waktu singkat, mayoritas badal Kiai Musta`in, terutama mereka yang pernah belajar di Tebuireng, memindahkan kesetiaan mereka kepada Kiai Adlan Aly.[24]

Tindakan menentang Kiai Musta`in, yang semula merupakan penentangan lokal di Jombang, mencapai klimaksnya pada saat muktamar NU tahun 1979 di Semarang. Di sela-sela acara muktamar tersebut, kebanyakan kiai tarekat yang hadir pada kongres

[24] Ada berbagai deskripsi tentang kejadian-kejadian ini: Dhofier 1980a: 279-90; Lombard 1985: 154-7; Mochtar 1989: 144-149; van Bruinessen 1984c: 180-181. Semuanya masih fragmentaris, dan apa yang terjadi pada tingkat akar rumput masih memerlukan analisis.

Jam`iyah di Madiun berkumpul kembali dan memilih pengurus baru. Mereka mengaku mewakili Jam`iyah yang sama tetapi menambah namanya dengan kata "*Al-Nahdliyah*" untuk menunjukkan bahwa jam`iyah ini berinduk ke NU. Di sini Kiai Adlan Aly dipilih sebagai wakil presiden; Kiai Syansuri Badawi muncul pada posisi penting lainnya. Idham Chalid (dengan siapa Moechammad Baidlowi mempunyai hubungan dekat) juga diberi jabatan kehormatan dalam kepengurusan ini sebagai ketua. Sejak saat itu ada dua Jam`iyah Ahl Al-Thariqah. Beberapa ulama memelihara hubungan dengan keduanya, tetapi Jam`iyah Kiai Musta`in Romli berangsur-angsur semakin tidak bergigi. Jam`iyah "Nahdliyah" jelas lebih besar dan dapat mempertahankan kesetiaan kebanyakan kiai tarekat.

Kongres Jam`iyah berikutnya, yang diadakan beberapa hari sebelum muktamar NU di Situbondo, ditandai dengan konflik yang lain. Sejumlah utusan menginginkan kongres mencoret tarekat Tijaniyah dari daftar tarekat yang mu`tabarah karena sebagian ajarannya, menurut pandangan mereka, sesat.[25] Tarekat Tijaniyah pada tahun tahun sebelumnya telah mengalami perkembangan cepat di Jawa bagian Timur, terutama di kalangan orang-orang Madura yang berada di wilayah Pasuruan-Probolinggo. Hal ini telah menyebabkan menurunnya pengikut beberapa kiai lainnya, karena tarekat ini tidak menerima kesetiaan ganda. Konflik-konflik yang terjadi nampaknya lebih banyak disebabkan oleh persaingan antar

[25] Tarekat Tijaniyah mengaku bahwa pendirinya, Ahmad al-Tijani (w.1815) menerima pelajaran langsung dari Nabi, bukan melalui mimpi atau perjumpaan batin tetapi dalam keadaan biasa. Mereka mengajarkan bahwa membaca wirid mereka memberikan pahala yang lebih besar daripada membaca Al-Qur'an, dan semua pengikut setianya akan masuk sorga. Mereka melarang pengikutnya mengikuti tarekat lain atau menziarahi makam suci lain, yang menyebabkan mereka, dalam banyak kasus, memutuskan hubungan dengan guru terdahulu. Lihat juga Abdurrahman 1988 (1990b) dan van Bruinessen 1991b.

kiai untuk mendapatkan pengikut daripada perhatian yang serius atas berbagai ajaran Tijaniyah.

Tokoh utama pertama yang terlibat dalam konflik ini adalah Kiai Badri dari Krakrasan dan Kiai Hasan Syaifurrijal dari Genggong, keduanya di wilayah Probolinggo. Kiai Badri adalah seorang penyebar tarekat Tijaniyah yang bersemangat dan berhasil, sementara Kiai Hasan –pengajar tarekat lain, Naqsyabandiyah-Alawiyah– adalah korban utamanya, yang kehilangan banyak pengikut. Kiai Hasan memperoleh dukungan Kiai As`ad Syamsul Arifin, yang melakukan serangan terbuka dengan menerbitkan kembali sebuah risalah lama yang anti-Tijaniyah. Serangan dibawa ke kongres Jam`iyah pada 1984, dimana para penentang Tijaniyah terwakili dengan baik, sementara kiai Tijaniyah sendiri bahkan tidak diundang (Mereka tidak pernah menunjukkan minat besar terhadap kongres pada masa sebelumnya). Walaupun kongres ini tidak berhasil mengambil keputusan yang tegas tentang posisi tarekat Tijaniyah, perdebatan di sini telah memperburuk hubungan antara tarekat ini dengan para penentangnya di Jawa Timur.

Menarik dicatat, kedua tokoh yang terlibat pertentangan yang paling sengit, Kiai Badri dan Kiai As`ad, sebenarnya adalah kerabat dekat: Kiai As`ad adalah paman Kiai Badri. Ini mengingatkan kepada bagaimana Moechammad Baidlowi dari Jombang, ketika dia mulai menyerang Kiai Musta`in, dengan yakin merekrut dua orang kerabat Kiai Musta`in menjadi pendukungnya; dan statemen awal pembentukan jam`iyah alternatif ditanda tangani mereka bertiga, tanpa melibatkan orang lain secara eksplisit. Ikatan keluarga, paparnya kepada saya, adalah jaminan agar konflik tidak akan menjadi tak terkendalikan.[26] Hal yang sama mungkin juga berlaku

[26]Wawancara, Jombang, 15 Juli 1993.

atas konflik terbuka dan diketahui umum antara Abdurrahman Wahid dan pamannya, Jusuf Hasjim. Hubungan antar kerabat tidak mudah retak sama sekali; hubungan itu membuat segalanya bisa diatur dan sekaligus mengandung konflik.

Dimensi politik dari konflik ini merupakan aspek lain yang layak diulas. Kiai Badri dan kiai Tijaniyah lainnya selama 1980-an tetap menjadi pendukung setia PPP dan, sebagaimana kebanyakan kiai Madura, menentang penarikan diri NU dari PPP. Di pihak lain, Kiai Sjaifurrijal sejak lebih awal sudah menerima berbagai subsidi dari Golkar --sebagai akibatnya banyak orang tua yang menarik anak-anak mereka dari pesantrennya. Bertambahnya pengaruh Kiai Badri yang mengakibatkan menurunnya pendukung Kiai Hasan tampaknya tidak hanya disebabkan daya tarik tarekatnya yang semakin kuat. Dimensi politik konflik ini, dan peranan aktif Kiai As`ad dalam kampanye anti-Tijaniyah, membuat para kiai Tijaniyah hampir tidak bisa tidak bergabung dengan kelompok Cipete pada tahun-tahun setelah muktamar Situbondo.[27]

Keputusan Situbondo memungkinkan setiap kiai membangun hubungan yang menguntungkan dengan Golkar tanpa merasa khawatir akan mengalami tindakan hukuman, seperti yang ditimpakan kepada Kiai Musta`in Romli. Demikianlah ancaman perpecahan baru kelihatannya besar bagi Jam`iyah Ahl Al-Thariqah Al-Mu`tabarah Al-Nahdliyah. Anggota koalisi anti-Musta`in menjadi satu lagi, yang berusaha mempertahankan kesatuan di dalam Jam`iyah dan tetap menjaganya agar dekat dengan PPP. Pada 1987 dan 1988 mereka menyelenggarakan dua pertemuan besar Jam`iyah untuk menggalang solidaritas, dimana hanya anggota yang berafi-

[27] Kiai Tijaniyah Madura tampaknya merasa dekat dengan kelompok Cipete. Namun, kiai muda Tijaniyah dari wilayah lain berusaha mengatasi pengucilan tarekat mereka dengan meminta Abdurrahman Wahid menjadi perantara mereka dengan komunitas Ahlus Sunnah Wal Jama`ah yang lebih besar.

liasi dengan PPP yang hadir. Kiai Badri Masduqi hadir secara menyolok di sana, dengan bangga menunjukkan bahwa tarekat Tijaniyah merupakan bagian dari Jam`iyah.

Pada pertemuan-pertemuan inilah Idham Chalid tampil pertama kalinya (dan dipublikasikan secara luas) di hadapan umum sejak pemecatan dirinya. Pendukung setianya, Moechammad Baidlowi, menginginkannya mendapatkan rumah baru di dalam Jam`iyah ini setelah NU sendiri membuatnya harus turun secara memalukan.[28] Idham masih mendapatkan banyak simpati di kalangan kiai tarekat, yang menerimanya sebagai ketua, walaupun dia sendiri bukan seorang guru tarekat dan bahkan bukan pengikut tarekat tertentu.[29] Para penentang Idham curiga bahwa dia akan memanfaatkan organisasi ini sebagai batu loncatan untuk naik kembali ke posisi puncak NU. Sebuah koalisi sekutu-sekutu tradisional Idham, para kiai tarekat dan pendukung setia PPP, memang bisa menjadi tantangan berat bagi mereka yang sedang menjabat sebagai pimpinan NU.

Dalam pekan sebelum Muktamar NU ke-28 (Nopember 1989) Jam`iyah ini mengadakan kongresnya yang ketujuh di pesantren almarhum Kiai Muslikh, di Mranggen, Semarang.[30] Undangan

---

[28] Idham menjadi ketua resmi dari Jam`iyah ini sejak terjadinya konflik dengan Kiai Musta`in –atas permintaan pemerintah, ceritanya kepada saya. Namun, dia baru terlibat aktif dalam jam`iyah ini pada tahun 1985, yakni, setelah dia diberhentikan oleh muktamar NU di Situbondo (Wawancara, Jakarta, 22 dan 30 Januari 1990). Moechammad Baidlowi, yang mengorganisir kedua pertemuan Jam`iyah ini, menceritakan kepada saya bahwa dia harus menghadapi rintangan dari pemerintah. Kiai yang pesantrennya dijadikan tempat pelaksanaan pertemuan pertama menjadi khawatir, sehingga pertemuan itu harus dipindahkan ke alun-alun kota Jombang (Wawancara, Jombang, 15 Juli 1993). Jelaslah bahwa Idham Chalid tidak lagi disukai penguasa.

[29] Idham adalah seorang guru tarekat, tetapi dia sendiri, seperti beberapa orang lain yang menjadi pengurus Jam`iyah ini, bukan anggota sebuah tarekat yang terorganisir. Dia secara pribadi mengamalkan amalan yang menyerupai tarekat (wawancara, Jakarta, 22 Januari 1990).

[30] Kiai Muslikhlah yang, setelah Kiai Musta`in Romly berpindah ke Golkar, memberi wewenang kepada Kiai Adlan Aly untuk mengajarkan tarekat, sehingga membantunya menarik kembali badal dan murid Kiai Musta`in ke PPP. Kiai Muslikh, pengarang banyak buku tentang tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, meninggal pada tahun 1981. Adiknya menggantikannya sebagai guru tarekat, teta-

sudah dikirim kepada semua mantan anggota, termasuk yang masih berafiliasi dengan jam`iyah almarhum Kiai Musta`in Romli. Kongres tarekat ini dibuka oleh Wakil Presiden Sudharmono (yang sudah lama membangun basis kekuasaan di lingkungan tarekat) dan diisi ceramah Menteri Penerangan Harmoko (kontaknya Idham, yang belakangan semakin akrab dengan dunia pesantren) dan Jaksa Agung Sukarton, seorang sekutu Sudharmono.

Kongres ini dihadiri hampir tujuh ratus orang dari seluruh tanah air, tetapi didominasi peserta Jawa tengah.[31] Moechammad Baidlowi tidak terlalu menampakkan diri, sambil diam-diam mempergunakan pengaruhnya; sementara Kiai Syansuri dan koleganya dari Tebuireng, Kiai Makky Ma`shum, sangat menonjol dalam sidang-sidang dan juga di balik layar. Kiai Adlan Aly, yang ketika itu merupakan kiai tarekat yang paling senior jika bukan yang paling tua, menjaga jarak dari pertentangan terbuka tetapi kehadirannya sendiri jelas lebih memperkuat pengaruh pihak Jombang.

Kongres menyerahkan tugas penyusunan pengurus baru kepada panitia yang terdiri dari lima "sesepuh", yang dipilih secara aklamasi (di antaranya Kiai Adlan Aly, Kiai Makky, Idham dan tuan rumah). Pengurus baru ini, sebagaimana sudah diduga, kembali didominasi oleh Tebuireng, dan Idham Chalid tetap sebagai ketuanya. Kiai Mranggen dan beberapa sekutu dekat juga masuk dalam kepengurusan baru ini. Posisi-posisi terhormat tetapi tidak signifikan diberikan kepada faksi NU yang lain, sebuah upaya yang kentara untuk meredam pertengkaran-pertengkaran sebelumnya. Kiai Achmad Siddiq, walaupun tidak hadir dalam kongres

pi dua putranya dan menantu tertuanyalah yang melibatkan diri mereka dalam Jam`iyah ini.

31 Jumlah peserta terbesar berasal dari propinsi Jawa Tengah (260), Jawa Timur (170), Kalimantan (70) dan Sumatera (40). Semua nama beserta alamat asal dan tarekat yang diikuti, disebutkan dalam Muslikh dkk 1990:63-91.

ini, dijadikan sebagai penasehat, dan demikian pula *ahli kasyaf* Habib Luthfi dari Pekalongan, yang termasuk kelompok Abdurrahman Wahid, juga diangkat sebagai penasehat. Kiai Zamroji, seorang sekutu lama kiai Musta`in dan masih merupakan kiai berpengaruh di Jam`iyah yang satunya, juga diangkat sebagai penasehat.[32]

Perdebatan sengit tentang ke-mu`tabarah-an Tijaniyah tidak muncul ke permukaan pada kongres ini. Sebelum kongres sudah ada kesepakatan untuk membiarkan masalah ini menggantung, sebagaimana yang pernah diputuskan oleh Muktamar NU lebih dari setengah abad yang lalu ketika perdebatan serupa berkecamuk.[33] Kiai Tijaniyah menerima undangan untuk berhadir pada kongres ini, dan beberapa puluh orang di antaranya datang –termasuk Kiai Badri Masduqi. Para sekutu Kiai As`ad tidak berpengaruh pada kongres 1989 ini dan ke-mu`tabarah-an Tijaniyah tidak lagi dipertanyakan.[34]

Jam`iyah setelah kongres 1989 ini nampak lebih kuat dan bersatu dibandingkan sebelumnya. Sebagian kiai tarekat yang telah diundang tidak datang dan tampaknya ikut bergabung ke Jam`iyah saingannya (Jam`iyah Kiai Musta`in Romli) yang berafiliasi dengan Golkar, tetapi pengurus merasa yakin bahwa jam`iyah sai-

---

[32] Secara keseluruhan kepengurusan ini terdiri dari 46 orang. Nama dan jabatan mereka disebutkan dalam Muslih dkk. 1990:60-1.

[33] Muktamar NU keenam, yang diadakan di Cirebon pada 1931, mengambil keputusan yang samar tentang tarekat Tijaniyah, yakni menahan diri dari mengutuknya demi memelihara keharmonisan, tetapi tidak menyatakannya sebagai tarekat yang mu`tabarah (lihat Pijper 1934:116-8). Disetujui pada tahun 1989 untuk mengikuti keputusan ini dan menahan diri dari membicarakan lebih jauh tentang ajaran-ajaran tarekat.

[34] Beberapa ajaran dan amalan kontroversial tarekat Tijaniyah dipertanyakan secara tidak langsung dalam sidang yang membicarakan masalah akidah dan ibadah, tetapi Tijaniyah tidak disebut secara eksplisit dan rumusan kompromi yang ditemukan membuat setiap orang merasa lega, dengan peluang untuk menafsirkan sendiri. Namun, tidak ada kiai tarekat Tijaniyah yang dipilih menjadi pengurus.

ngannya ini tidak akan menjadi saingan berat. Adalah benar bahwa keputusan Situbondo tampaknya memberikan legitimasi yang terlambat atas penyeberangan Kiai Musta`in ke Golkar satu dasawarsa sebelumnya. Tetapi konsekwensi lain dari keputusan ini adalah: Golkar menjadi tidak lagi sangat memerlukan jam`iyah Kiai Musta`in.[35] Karena tidak adanya patronase yang kuat, jam`iyah ini mungkin akan semakin melemah, sementara jam`iyah yang berafiliasi dengan NU sudah berkembang begitu kuat sehingga tidak dapat lagi diabaikan oleh pemerintah –dan juga pengurus NU sendiri.

[35] Idham merasa yakin bahwa para anggota yang tidak puas ini akan segera kembali ke pangkuan jam`iyahnya atau menjadi tidak berpengaruh lagi, sebagaimana yang dialami Kiai Musta`in sendiri. Jam`iyah saingan ini tidak pernah berafiliasi secara formal dengan Golkar, dan harapan untuk mendapatkan pengakuan sebagai organisasi tarekat Golkar, dengan segala keuntungan politis dan material yang diperolehnya, menurut pandangan Idham adalah harapan yang tidak realistik. Golkar sudah memiliki ikatan organik dengan persatuan tarekat lainnya, PPTI yang semula berbasis di Sumatera; hal ini membuat Golkar tidak mungkin mengakui organisasi tarekat yang lain. PPTI didominasi oleh kelompok orang yang sangat berbeda (tidak ada anggota NU, misalnya) dan para pemimpin Jam`iyah ini tidak mungkin mencapai posisi puncak di dalamnya (Wawancara, 30 Januari 1990) Tentang PPTI, lihat Effendi 1990.

BAB 6
MUKTAMAR NU KE-28
MENGUJI KHITTAH

PADA Nopember 1989 NU menyelenggarakan Muktamarnya yang ke-28 di Pesantren Kiai Ali Ma`shum, Krapyak, yang terletak di pinggiran kota sebelah selatan Yogyakarta. Tidak ada keputusan penting yang diambil dalam muktamar kali ini. Ia lebih merupakan kesempatan untuk mengevaluasi pengaruh keputusan Situbondo dan kinerja PBNU yang dipilih pada 1984. Hasil penilaian mengenai keduanya tampaknya positif; sejumlah besar utusan menilai bahwa pemisahan diri dari PPP telah berjalan dengan baik dan mendukung interpretasi Abdurrahman Wahid tentang keputusan kembali ke khittah 1926. Duet Siddiq-Wahid terpilih kembali dan dukungan atas program pembaruan mereka semakin kuat; komposisi pengurus baru lebih kohesif, sehingga lebih memungkinkan terlaksanannya program tersebut. Dengan demikian, muktamar ini memperlihatkan langkah penting ke arah konsolidasi kebijakan-kebijakan NU yang baru dan memperkukuh persatuan.[1]

DUET SIDDIQ-WAHID: PENDUKUNG DAN PENENTANGNYA

Menjelang muktamar dimulai, terpilihnya kembali Kiai Ach-

[1]Kebanyakan isi bab ini sudah dipublikasikan sebelumnya, dengan sedikit perubahan, dalam Jurnal *Archipel* (van Bruinessen 1991a). Saya berterima kasih kepada redaksi yang mengizinkan saya memanfaatkan bahan yang sama di sini.

mad Siddiq dan Abdurrahman Wahid tampak tidak pasti sama sekali. Beberapa minggu terakhir, pers diramaikan kembali dengan kritik terhadap mereka –dan ternyata lebih gencar dari yang terdengar di dalam muktamar itu sendiri. Para wartawan telah mewawancarai penentang mereka, dan beberapa calon tandingan yang disebut-sebut. Nama yang berkali-kali disebut sebagai calon favorit pengganti Kiai Achmad Siddiq adalah Idham Chalid, sementara beberapa anggota PBNU muda lainnya disebut-sebut sebagai pengganti Abdurrahman Wahid. Idham Chalid sendiri berkali-kali mengatakan, dalam percakapan pribadi dan di hadapan umum, bahwa dia merasa cukup dengan kedudukannya di organisasi tarekat, dan tidak mempunyai ambisi lebih jauh. Namun, tidak semua orang merasa yakin, ini bukanlah untuk pertama kalinya dia memberikan pernyataan serupa hanya supaya dibujuk oleh para pendukung setianya agar bersedia menjabat untuk ke sekian kalinya. Dia bahkan tidak hadir di muktamar karena alasan kesehatan, tetapi banyak orang yang percaya (namun nampaknya berita ini tidak benar) bahwa dia menginap sebuah hotel di Yogyakarta, dan secara teratur mendapatkan keterangan singkat dari para pendukungnya dan memberikan pengarahan tentang apa yang akan dilakukan. Sekutunya, Chalid Mawardi, yang masa jabatannya sebagai duta besar Suriah sudah berakhir, memang hadir dan karena itu menimbulkan berbagai spekulasi tentang kemungkinannya menjadi pengganti Abdurrahman Wahid.

Tokoh lain yang tidak hadir namun juga berusaha menanamkan pengaruhnya dalam muktamar ini adalah Kiai As`ad, *sahibul bait* Muktamar Situbondo. Kiai As`ad pada kepengurusan sebelumnya menjabat sebagai salah seorang dari sembilan *mustasyar* (penasehat senior), sebuah posisi yang pada umumnya bersifat ke-

hormatan. Tetapi karena dia secara serius menganggap kedudukan yang diberikan kepadanya sebagai tanggung jawab sejarah NU, dia memperlakukan dirinya sebagai *Mustasyar Aam*, penasehat umum dan merasa bahwa pengurus Tanfidziyah harus bertanggung jawab kepadanya. Tanfidziyah sendiri melihatnya secara berbeda, sehingga konflik menjadi tak terelakkan. Lebih dari itu, Kiai As`ad mengharapkan pengurus Tanfidziyah mengurus patronase pemerintah untuknya, sebagaimana yang juga dia lakukan pada masa kepengurusan Idham. (Kegagalan Idham untuk terus memuaskan Kiai As`ad lah, menurut sebagian orang, yang menjadi alasan utama kudeta terhadapnya). Namun, Abdurrahman Wahid mengabaikan begitu saja permintaan patronase itu, sehingga sangat menjengkelkan sang kiai.

Berbeda dengan Idham, Kiai As`ad berulangkali memanfaatkan pers untuk mempublikasikan ketidaksenangannya kepada Abdurrahman Wahid. Dengan menyebut perilaku dan pernyataan kontroversial Abdurrahman Wahid sebagai sebab kemarahannya, Kiai As`ad menginginkan Abdurrahman Wahid dipecat dari jabatannya. Di antara pemimpin senior NU, Kiai Masjkur, mantan ketua Umum PBNU, juga mendukung kritik Kiai As`ad terhadap Abdurrahman Wahid.

Kiai As`ad diketahui mendapat dukungan dari Menteri Pertahanan Benny Moerdani. (Kiai As`ad tetap merupakan kontak utamanya di NU). Moerdani pastilah kurang senang karena Abdurrahman Wahid mengambil jalan yang berbeda dengannya. Pada 1984, atas permintaan Abdurrahman Wahidlah sehingga dia, yang pada waktu itu sebagai Panglima ABRI, diundang untuk mengunjungi pesantren Jawa Timur dan berjumpa dengan para kiai NU terkemuka. Pada muktamar Situbondo, yang diadakan menjelang

akhir tahun itu, Moerdani juga mendapat sambutan hangat, dan dia memberikan banyak hadiah kepada Kiai As`ad dan Kiai Achmad Siddiq. Pada pertengahan 1980-an, Moerdani dan Menteri Sekretaris Negara Sudharmono adalah dua orang yang paling berkuasa setelah Soeharto. Keduanya terlibat persaingan keras untuk dapat berkuasa pada periode pasca-Soeharto. Kebanyakan aktor politik yang lain bersekutu dengan salah seorang di antara keduanya, dan Abdurrahman Wahid setelah sempat ragu-ragu akhirnya berada di kubu Moerdani. Pada 1988 Moerdani, yang pada waktu itu secara terbuka menyatakan ketidaksenangannya kepada Soeharto, sudah berkurang kekuasaannya. Soeharto tidak lagi mengangkatnya sebagai Panglima ABRI, dan menunjuk Try Sutrisno sebagai penggantinya. Namun Soeharto tetap mempertahankan jabatan Moerdani sebagai Menteri Pertahanan, sementara Sudharmono dipilih sebagai Wakil Presiden. Jenderal Rudini, mantan Kepala Staf Angkatan Darat, diangkat sebagai Menteri Dalam Negeri (dan menjadi pesaing serius dalam memperebutkan kekuasaan). Sejak saat itu, baik Abdurrahman Wahid maupun Achmad Siddiq berusaha mengambil posisi netral antara Soeharto dan para saingannya, dan itu berarti memutuskan ikatan dengan Moerdani.

Banyak kiai sepuh lainnya yang juga tidak senang terhadap perilaku Abdurrahman Wahid yang tidak konvensional dan pernyataan-pernyataannya yang sering provokatif, yang kebanyakan mereka ketahui melalui laporan-laporan pers yang terdistorsi.[2] Hubungannya dengan lingkungan luar NU, termasuk penganut aliran ke-

[2]Dengan maksud menetralisir kritik, para sekutu Abdurrahman Wahid memberikan penjelasan tentang apa yang sebenarnya dia lakukan dan katakan. Beberapa minggu sebelum muktamar, Kiai Imron Hamzah (Ketua PWNU Jawa Timur) dan Choirul Anam (Wartawan) menerbitkan sebuah buku dengan judul yang mengecohkan "Gus Dur Diadili Para Kiai". Buku ini membicarakan satu persatu dari berbagai pernyataan dan tindakan Ketua Umum PBNU yang sering mengejutkan para warga NU, dan kemudian diberikan penjelasan dan dibela dengan mengutip pernyataan Gus Dur sendiri.

percayaan, orang-orang kristen, Cina dan asing, dirasakan sebagai aset bagi NU tetapi pada saat yang sama juga dirasakan sebagai ancaman terhadap nilai-nilai yang diperjuangkan. Belakangan, dia bahkan berani mengkritik umat Islam di hadapan para pendengarnya yang beragama Kristen. Dia mengungkapkan apresiasinya kepada Islam Syiah dan teologi rasionalis Mu`tazilah –keduanya merupakan hal yang tabu di kalangan NU– serta menyatakan bahwa Islam tidak perlu menjadi Arab tetapi dapat secara sah dipribumisasikan. Dia juga mendorong agar Kitab Kuning dikaji secara kritis, bukan hanya dihafalkan dengan penuh takzim, dan itu berarti menggoyang tiang-tiang penyangga kedudukan kiai yang selama ini berdiri kukuh. Muktamar Krapyak ternyata didahului dengan sebuah seminar, atas dukungan NU, di mana kitab-kitab kuning dibahas secara kritis dan relevansi sosialnya dipertanyakan. Sekelompok kiai, yang berhati-hati terhadap sesuatu yang dirasakan membahayakan, meminta pemboikotan terhadap seminar tersebut, karena berbagai gagasan mengejutkan yang dikemukakan pada seminar-seminar (*halaqah*) sebelumnya oleh beberapa peserta muda yang dengan penuh semangat mempertanyakan pandangan-pandangan yang sudah dianut sejak lama.[3]

Tentangan keras terhadap duet Wahid-Siddiq juga muncul dari, bisa dimengerti, kalangan warga NU yang masih setia kepada PPP. Mereka jelas tidak menyukai pemutusan hubungan formal dengan partai ini, dan lebih-lebih upaya Abdurrahman Wahid memperlemahnya pada pemilu 1989. Bahkan di kalangan mereka yang kecewa dengan PPP masa Naro pun ada penolakan yang keras terhadap depolitisasi NU. Sebagaimana telah disebutkan pada

[3]Seminar-seminar (halqah) ini dan diskursus yang berkembang di sana akan dibicarakan secara khusus dalam bab berikutnya.

Bab 4, sudah sejak sebelum Munas pada 1987 sekelompok politisi telah berusaha menggeser Abdurrahman Wahid dan mengusulkan agar NU menjadi partai politik kembali, terlepas dari PPP. Muktamar PPP pada 1989 ditandai dengan kejatuhan Naro dan munculnya beberapa anggota NU di posisi-posisi penting. Kenyataan ini jelas memperkuat pihak-pihak yang ingin mempertahankan keterlibatan NU dalam politik praktis.

Bagaimanapun juga, di kalangan aktifis NU yang sangat berpikiran politis seperti Jusuf Hasjim, yang masih menentang kembali ke PPP, ada ketidaksenangan terhadap sikap "akomodasionis" kedua tokoh, Wahid-Siddiq itu. Penerimaan Abdurrahman Wahid atas penunjukkan dirinya sebagai anggota MPR dan bergabung ke kelompok Golkar telah merusak kredibilitas sikapnya yang menolak terlibat dalam politik praktis. Jusuf Hasjim juga kecewa kepada Kiai Achmad Siddiq yang, seperti diceritakannya kepada pers, hampir tidak pernah membicarakan masalah-masalah penting dengan anggota pengurus lainnya dan tidak pernah ada di saat mereka memerlukannya. Daripada bertukar pikiran dengan koleganya, lanjut Jusuf, Kiai Achmad lebih suka menyerahkan masalah-masalah penting langsung kepada Soeharto, tanpa terlebih dahulu membicarakannya secara terbuka dengan pengurus yang lain.

Menjelang Munas, penentang yang lain mengedarkan sebuah pamflet yang menyerang dari arah yang lain, menuduh Abdurrahman Wahid telah melakukan tindakan radikal yang berbahaya. Pamflet ini menyatakan bahwa Abdurrahman Wahid telah membangkitkan kemarahan presiden karena keterlibatannya dalam protes yang dilancarkan sekelompok Ornop (organisasi non-pemerintah) kepada Bank Dunia mengenai sebuah proyek pemerintah yang

kontroversial.[4] Inilah kritik yang memberikan pukulan paling keras dan bisa jadi akan sangat membahayakan posisi Abdurrahman Wahid. Seluruh pengurus NU dan utusan muktamar, betapapun mereka menyukai gagasan-gagasan inovatif Abdurrahman Wahid, tidak menginginkan NU kembali masuk ke buku hitam pemerintah. Mereka tidak akan memilih ketua yang dapat membahayakan hubungan yang sudah membaik dengan pemerintah. Karena itu, dalam laporannya kepada muktamar, Abdurrahman Wahid menjelaskan panjang lebar tentang kejadian itu dan menekankan bahwa presiden sudah menerima permintaan maafnya.

Dengan begitu banyak faksi dan penentang yang berbeda-beda terhadap kepengurusan yang sedang berjalan, maka prosedur pemilihan pemimpin baru akan mengalami perubahan besar. Pada muktamar Situbondo, tugas menyusun kepengurusan baru diserahkan kepada para kiai sepuh, yang pada kesempatan itu dijuluki *Ahlul halli wal Aqdi*. Dalam prakteknya, ini berarti keputusan berada di tangan kiai As`ad yang secara aklamasi dipilih sebagai ketua tim *ahlul halli wal aqdi* dan memilih anggota lainnya. Dengan demikian Kiai As`ad dapat membuat kejutan bahkan bagi orang-orang yang sudah bernegosiasi dengannya.

Ketika persiapan muktamar 1989 dimulai, Kiai As`ad mengusulkan kembali Situbondo sebagai tempat pelaksanaan –sebuah tawaran yang murah hati, yang menghabiskan banyak biaya– dan berharap memainkan kembali peranannya sebagai ketua *ahlul halli*

[4]Sekelompok Omop telah mengirim ke Bank Dunia sebuah surat yang menggambarkan secara panjang lebar perlakuan pemerintah terhadap penduduk desa yang dipindahkan karena adanya pembangunan waduk Kedung Ombo (yang disponsori Bank Dunia). Pemerintah merasa sangat dipermalukan oleh surat tersebut, yang mengakibatkan diambilnya tindakan balasan terhadap beberapa Omop. Gagasan untuk mengirim surat tersebut memang dari Abdurrahman Wahid tetapi suratnya dibuat oleh yang lain dan tampaknya jauh lebih radikal dari yang dia maksudkan. Dia harus meminta maaf kepada presiden mengenai surat ini.

wal aqdi. Fakta bahwa tidak satupun dari tawaran-tawarannya ini yang dipertimbangkan secara serius menunjukkan bahwa dia bukanlah orang berpengaruh di belakang layar sebagaimana diduga kalangan pers. Pengurus yang sedang berjalan memilih pesantren Krapyak karena beberapa alasan. Pemilihan Krapyak ini merupakan penghormatan yang terlambat kepada Kiai Ali Ma`shum, yang dengan cepat diganti pada muktamar Situbondo dan sekarang sering sakit-sakitan. Lebih dari itu, Kiai Ali berulangkali telah melindungi mantan muridnya Abdurrahman Wahid dari para pengkritik dan musuhnya, dan karena itu pesantrennya tampaknya merupakan tempat yang paling mendukung untuk dijadikan tempat penyelenggaraan muktamar. Juga, ada alasan yang baik untuk tidak menunjuk *ahlul halli wal aqdi* pada muktamar kali ini. Pendukung Abdurrahman Wahid yang paling kuat (tetapi tidak selalu merupakan pendukung Kiai Achmad Siddiq yang otoriter) bukan dari pihak kiai tetapi dari para pengurus cabang yang pada umumnya didominasi orang-orang yang lebih muda. Kebanyakannya adalah mereka yang menyukai gagasannya mengenai pengembangan masyarakat, di samping para wirausahawan kecil yang mendapatkan keuntungan berkat sikap akomodatif NU kepada pemerintah. Sementara banyak kiai yang menghawatirkan perubahan, orang-orang ini menginginkan lebih banyak perubahan, menyadari bahwa NU merupakan salah satu segmen masyarakat yang paling terkebelakang. Para utusan dari wilayahlah yang pada 1971 mendukung Subchan menentang veto Kiai Bisri, dan kali ini mereka kemungkinan besar mendukung Abdurrahman Wahid. Pada minggu-minggu sebelum berlangsungnya muktamar, Abdurrahman Wahid berkunjung ke pelosok-pelosok tanah air dan mengunjungi pengurus-pengurus wilayah, sambil menjelaskan gagas-

an-gagasan dan rencana-rencananya kepada mereka. Satu-satunya faktor yang tak bisa dipastikan adalah Idham Chalid, yang sejak lama sangat berpengaruh di kalangan para pengurus wilayah dan cabang.

Karena itu, tidaklah mengejutkan bila kali ini Abdurrahman Wahid, atas nama PBNU, tidak mengusulkan prosedur pemilihan "Islami" melalui *ahlul halli wal aqdi* tetapi gabungan dari pemilihan langsung dan tidak langsung oleh para utusan cabang. Rois Aam beserta wakilnya dan Ketua Umum Tanfidziyah akan dipilih secara langsung; bersama-sama dengan empat orang lainnya yang dipilih secara langsung mereka menjadi tim formatur yang akan menunjuk para anggota pengurus lainnya. Cara pemilihan ini jelas akan memberikan kepada ketua umum baru yang terpilih kekuasaan menyeleksi para anggota pengurus yang dapat bekerjasama dengannya. Semua orang-dalam mengerti bagaimana frustasinya Abdurrahman Wahid dengan kepengurusan yang sedang berjalan, dia merasakan beberapa anggota yang tidak dapat bekerja sama sekali atau bahkan memboikot usaha-usaha yang dijalankannya. Satu-satunya yang menentang prosedur yang diusulkan ini (di luar pendukung Kiai As`ad) adalah Jusuf Hasjim, yang mengusulkan pemilihan untuk semua posisi dalam dua tahap –sebuah prosedur memungkinkan dia lebih banyak berpengaruh. Pada hari pertama muktamar, para utusan –yang kebanyakan tidak menyadari implikasi dari kedua usulan ini– secara aklamasi menyetujui prosedur yang ditawarkan Abdurrahman Wahid.

KEGIATAN-KEGIATAN SAMPINGAN MUKTAMAR

Pemilihan pengurus baru, yang merupakan kegiatan paling

menarik selama muktamar, direncanakan dilangsungkan pada hari keempat dan terakhir. Tiga hari pertama diisi dengan acara-acara rutin muktamar: pidato-pidato orang penting, laporan pengurus, komentar para pengurus wilayah, diskusi tentang berbagai program dan berbagai masalah agama. Tentu saja, bertemu teman-teman lama dan mencari kenalan baru merupakan kegiatan penting lainnya. Bagi banyak kiai, terutama yang kurang berpengaruh, muktamar atau Munas NU merupakan kesempatan unik untuk bertemu banyak kolega dan membicarakan masalah-masalah yang menyangkut kepentingan bersama. Sebagian nampaknya datang hanya untuk tujuan-tujuan ini dan bahkan tidak hadir dalam sidang-sidangnya, menyerahkan tugas-tugas tersebut kepada anggota pengurus wilayah mereka yang lebih muda. Banyak kiai sepuh yang, sepintas lalu, meninggalkan sidang-sidang juga, mungkin karena terlibat dalam lobbying intens, karena mengetahui bahwa keputusan-keputusan penting bukan diambil melalui acara-acara yang berlangsung demokratis, tetapi di tempat lain.

Di sela-sela acara muktamar kesibukan yang ramai terus berlangsung hingga larut malam. Banyak orang yang bukan peserta muktamar juga berdatangan ke Krapyak, sebagai pendukung dan simpatisan, atau hanya karena rasa ingin tahu. Kota Yogyakarta menjadi mirip pasar raya besar, di mana orang-orang dapat makan, minum, membeli buku dan T-Shirt serta souvenir lainnya dan pada waktu malam mendengarkan ceramah-ceramah yang disampaikan da`i-da`i Jawa paling terkenal di tanah air. Suasana tidak berbeda dengan sebuah acara *khaul* besar, dan bagi banyak orang ternyata mereka yang hadir itu tampak menjadi satu.

Acara pembukaan, oleh Soeharto, bukannya tanpa simbolisme –yang pasti sudah direncanakan secara hati-hati. Setelah memba-

cakan pidatonya yang sangat menyejukkan, dia secara resmi membuka muktamar ini dengan memukul sebuah bedug besar. Dia mengejutkan setiap orang karena memukulnya dengan pola irama yang khas yang hanya dapat dilakukan oleh santri yang sudah terlatih. Dan hal itu bukannya tidak berpengaruh bagi orang Jawa yang hadir. Seseorang berkata kepada saya, "berarti dia pasti sudah sering memukul bedug pada masa mudanya, jadi sedikit banyak dia adalah bagian dari kita", dan yang lain menyetujuinya. Lebih dari itu, bedug yang sangat besar itu ternyata adalah milik keluarga tempat dimana Soeharto dibesarkan sebagai seorang anak angkat; bedug itu dipinjamkan ke pesantren untuk acara khusus ini. (Pesantren sendiri tentu saja juga mempunyai bedug, tetapi jauh lebih kecil ukurannya). Setelah Soeharto meninggalkan arena muktamar, bedug tetap berada di tempatnya, kehadirannya yang begitu menyolok seolah-olah terus mengawasi sidang-sidang berikutnya.

Dari semua tamu penting, Jendral Try Sutrisno lah yang mendapat sambutan paling hangat –tak mengherankan, karena dia adalah orang Jawa pertama dari kebudayaan santri yang menjadi Panglima ABRI. Selama dia menyampaikan pidatonya, yang disertai ayat-ayat suci, para hadirin mendengarkannya dengan sangat terpukau; dan ketika dia mengakhiri pidatonya, segera disambut dengan shalawat badar.[5] Ratusan orang bangkit dari kursi dan mengerumuninya, berusaha berjabat tangan dengannya atau memeluknya.

Sebaliknya, kehadiran Jenderal Moerdani pada muktamar ini

[5]Shalawat ini –doa bersajak yang mengingatkan orang kepada perang Badar, dimana Nabi dan para sahabatnya memperoleh kemenangan atas pasukan musuh yang lebih kuat– sangat populer di lingkungan NU, terutama di Jawa Timur. Popularitasnya nampaknya dimulai sejak kampanye pemilu 1955, ketika ia mulai diperlakukan sebagai nyanyian perang. Lihat artikel 'Shalawat Badar' dan Tradisi NU" di harian *Kompas*, 1 Maret 1992.

mendapat sambutan dingin. Karena sedang dalam konflik terbuka dengan Soeharto, dia tidak ikut menemaninya pada acara pembukaan, sebagaimana menteri yang lain. Dia datang pada malam harinya. Lima tahun sebelumnya, di Situbondo, dia disambut penuh semangat oleh muktamar dan secara spontan dipeluk para kiai, dalam suasana perayaan atas terjadinya rekonsiliasi antara NU dan ABRI. Jika dikontraskan dengan peristiwa itu, penerimaan atas kehadirannya kali ini akan menjadi terasa lebih dingin. Hampir tidak ada reaksi ketika dia masuk dan tampak tidak menarik perhatian ketika dia menyampaikan pidatonya (yang mengandung kata-kata keras mengenai keamanan nasional dan pengutukan terhadap para aktifis hak asasi asing, yang secara tidak langsung dialamatkan kepada kontak internasionalnya Abdurrahman Wahid). Ketika dia mengakhiri pidatonya dengan "assalamu `alaikum", sebagaimana yang biasanya dilakukan pembicara Muslim, hampir tidak ada seorangpun yang menjawabnya. Tidak seorang pun di antara peserta yang bangkit berdiri dan berusaha menyalaminya, sebagaimana yang mereka lakukan kepada semua pembicara lainnya. Menjadi jelaslah sudah bahwa dalam konfliknya dengan Soeharto, Moerdani tidak dapat mengharapkan NU dan pengikut pedesaannya yang besar akan menjadi basis kekuasaannya. Baik massa maupun elite NU pada waktu itu samasama cenderung tidak meletakkan harapan kepadanya.[6] Lobbinya –melalui wakilnya– untuk kepentingan Kiai As`ad Syamsul Arifin dan faksinya pada hari-hari berikutnya tetap tidak memberikan pengaruh apa-apa. Tidak seorang pun dari calon favorit Kiai

[6]Harus dicatat, pada tahun 1989 posisi Moerdani baik secara nasional maupun di dalam lingkungan NU tampaknya berada di titik rendah. Pada tahun-tahun berikutnya dia menunjukkan dirinya masih sangat berkuasa, dan banyak pengamat menduga bahwa dia kembali berhasil menanamkan pengaruh-dibalik-layar atas Abdurrahman Wahid.

As`ad masuk dalam kepengurusan yang akhirnya terpilih.

DARI PENGURUS LAMA KE PENGURUS BARU

Abdurrahman Wahid memanfaatkan kesempatan penyampaian laporannya mengenai kegiatan-kegiatan PBNU, yang diberikan pada malam hari pertama, untuk menekankan perbedaan antara apa yang ingin diperjuangkannya dan apa yang diperjuangkan oleh mereka yang nama-namanya disebut-sebut sebagai pesaingnya. Sebagaimana biasanya, pidatonya dibumbui dengan lelucon-lelucon ringan, yang memungkinkannya mengungkapkan pendapat-pendapat yang sangat kritis tanpa terkesan menghina. Saya, katanya, tidak akan memberikan laporan lisan singkat dan kemudian meminta muktamar memaafkan, karena mengetahui bahwa memberi maaf merupakan bagian dari tradisi NU (sebuah sindiran yang tidak sangat kabur kepada penampilan Idham pada muktamar 1979, yang diabadikan oleh Nakamura). Kali ini PBNU sudah mempersiapkan laporan tertulis yang rinci sehingga keberhasilan-keberhasilan dan kekurangan-kekurangannya akan terlihat jelas. Dalam pidatonya dia hanya akan menyampaikan beberapa hal penting. Dia secara terus terang mengakui bahwa PBNU telah gagal memenuhi berbagai rencana dan janjinya (misalnya dalam bidang pendidikan dan pengembangan masyarakat) karena adanya konflik internal atau lebih tepatnya, katanya, karena sebagian anggota PBNU begitu saja menolak menjalankan inisiatifnya. Kebanyakan orang yang hadir mengerti kepada siapa kata-kata ini dialamatkan: Anwar Nurris, Sekretaris Jenderal yang dipaksakan Kiai As`ad kepadanya. Jika kami tidak dapat melaksanakan tugas dengan baik, kelakarnya kepada peserta muktamar, maka sebenarnya itu adalah ke-

salahan anda karena anda menyetujui kepengurusan ini di Situbondo; Saya berharap agar anda semua lebih berhati-hati dan mengambil pilihan yang lebih baik sekarang.

Implikasi kongkret dari pernyataan kembali ke khittah 1926 masih tetap sangat kabur sehingga berbagai penafsiran yang berbeda-beda dapat muncul secara bersamaan, dan dia meminta muktamar agar kembali merenungkannya lebih mendalam. Bagaimana tepatnya, misalnya, penarikan diri dari politik praktis itu ditafsirkan? Beberapa kontraktor yang menjadi pengurus NU, kata Abdurrahman Wahid, merasa khawatir kehilangan tender-tendernya jika NU kembali ke politik. NU –di sini dia menantang Jusuf Hasjim, politisi opposisional itu– harus lebih eksplisit tentang di mana dia menarik garis batas "politik praktis". Gagasan mengubah NU menjadi partai politik lain di samping PPP (pertama kali diutarakan oleh Mahbub Djunaidi pada Munas 1987), katanya, adalah gagasan yang tidak realistik. Memang benar bahwa Undang-Undang Dasar 1945 memungkinkan berapapun jumlah partai, tetapi kehidupan politik dikendalikan oleh Keputusan Presiden (Keppres) dan Ketetapan-ketetapan MPR, yang secara eksplisit hanya membolehkan adanya dua partai politik di samping Golkar. Dia meminta muktamar menyetujui bahwa penarikan diri dari politik praktis itu bersifat menyeluruh dan tanpa syarat.

Tetapi penarikan diri dari politik tidak harus berarti membatasi seseorang untuk beribadah dan berdakwah, lanjutnya. NU mempunyai sebuah badan khusus untuk dakwah, yang dipimpin oleh Kiai Syukron Ma`mun (seorang da`i bersuara lantang yang sangat terkenal, berbasis di Jakarta dan diketahui sangat menentang Abdurrahman Wahid. Oleh sebagian orang ingin diajukan sebagai calon tandingan). Tetapi NU lebih dari sekadar sebuah organisasi ke-

masyarakatan untuk dakwah, organisasi ini mempunyai banyak fungsi-fungsi lain yang perlu dikembangkan lebih jauh (dan, dia tampaknya ingin menyindir, da`i yang tadi disebut tidak banyak mengerti hal ini), seperti pengembangan perguruan tinggi Islam. Sejak muktamar Semarang tahun 1979, NU telah menyatakan penanganan masalah-masalah yang berkaitan dengan keprihatinan sosial (diterjemahkan ke bahasa Arab menjadi *Syu'un Ijtima`iyyah* sehingga kedengaran benar-benar Islami) sebagai bagian penting dari fungsinya. Abdurrahman Wahid mengajak muktamar sekarang untuk lebih mempertegas apa makna komitmen kepada kegiatan-kegiatan sosial ini. Untuk merangsang diskusi mengenai topik ini, PBNU menyediakan sebuah naskah "rencana program lima tahun" yang telah dipersiapkan sebelumnya.[7]

Pada muktamar hari kedua, utusan dari berbagai wilayah diberi kesempatan memberikan komentar, kritik dan sarannya. Masing-masing dari kedua puluh enam wilayah diberi waktu selama sepuluh menit. Walaupun pimpinan sidang telah meminta mereka tidak menjadikan kesempatan ini sebagai ajang kontes pidato tetapi secara faktual beberapa pembicara tidak membicarakan banyak hal kecuali mengucapkan kalimat-kalimat kosong. Mereka dicemooh oleh peserta muktamar, yang memperlihatkan kurangnya-kemampuan menahan diri (yang kadang-kadang dikatakan sebagai ciri khas orang Jawa). "Khutbah Jum`at lagi!", cemooh sebagian; yang lain lagi berteriak tidak sabar, "Intinya saja, pak!". Mayoritas peserta adalah orang muda dan gampang bosan. Segera menjadi jelas juga bahwa mereka sangat bersimpati kepada Abdurrahman Wahid dan mereka muak dengan gaya para penentangnya yang

[7]Program ini dan pengalaman-pengalaman NU dalam pengembangan masyarakat serta berbagai kegiatan sosial lainnya akan dibicarakan pada bab berikutnya.

sok suci. Kebanyakan pembicara menyebutkan adanya *dinamisme* baru yang mereka amati di tubuh NU selama lima tahun berjalan (ini adalah sebuah ungkapan yang jarang digunakan untuk NU sebelumnya); kebanyakan mereka sangat mendukung kebijakan-kebijakan baru. Sebagian menambahkan bahwa NU sangat memerlukan para pemimpin yang mampu menterjemahkan gagasan-gagasan kreatif Abdurrahman Wahid ke dalam praktek.

Ada juga beberapa kritik terhadap kinerja PBNU, tetapi kelemahan itu biasanya dinyatakan sebagai akibat tidak adanya kesatuan di PBNU atau karena tindakan individu-individu tertentu. Salah satu utusan mengkritik karena program sangat kabur sehingga tidak ada cara untuk mengukur sejauh mana ia telah benar-benar terlaksana. Manajemen PBNU sangat lemah, katanya, namun dia juga mengatakan bahwa PBNU paling tidak telah berjasa memberikan kegairahan baru ke dalam NU dan memperbaiki hubungan dengan dunia luar. Komentar ini nampaknya dengan rapi merangkum pendapat-pendapat kebanyakan utusan wilayah. Sebagian sudah mengatakan bahwa, walaupun terdapat kekurangan-kekurangan, mereka menginginkan duet Wahid-Siddiq kembali menjabat.

Suara-suara yang lebih kritis hampir tak terdengar. PWNU Jakarta, yang didominasi kelompok penentang Abdurrahman Wahid, diduga akan melancarkan serangan terbuka. Tetapi ketika giliran berbicara sudah tiba, kelompok penentang ini tampaknya begitu kacau sehingga tidak ada yang tampil ke depan. Ketika, setelah beberapa wilayah lainnya, seorang utusan Jakarta akhirnya berbicara, dia tampak berhati-hati agar tidak membuat peserta muktamar marah, dan kritiknya sama sekali tidak tajam. Sulawesi Selatan adalah satu-satunya wilayah lain yang menyampaikan kata-

kata kritis terhadap Abdurrahman Wahid sendiri, terutama mengenai dirinya yang terlalu dekat dengan Golkar. Komentar kritis yang lunak dari utusan resmi wilayah ini mendapatkan dukungan dari seorang utusan Bugis tidak resmi yang, dengan suara yang menggema dan agak histeris seperti da`i yang terbakar semangat, menyerang Abdurrahman Wahid karena perilaku politiknya dan terutama gagasan-gagasan "nyeleneh"-nya yang terbaca di media massa cetak. Apakah Abdurrahman Wahid, dia bertanya secara retorik, salah seorang setan yang, secara lahiriah muslim, datang untuk menghancurkan Islam? Ini hanyalah kecelakaan yang agak memalukan yang justru semakin memperkuat konsensus yang hampir bulat bahwa Abdurrahman Wahid adalah orang yang diperlukan NU pada tahap sekarang. Dan juga merupakan peringatan bahwa di antara semua orang NU masih banyak yang merasa tidak cocok dengan jalan baru yang dirambah NU.

Setelah berbagai komentar dari utusan wilayah ini, Abdurrahman Wahid dengan maksud mempertahankan diri kembali mengurutkan secara sistematis kritik-kritik yang dilontarkan terhadapnya dan menjawab pertanyaan-pertanyaan yang paling penting. Dia sadar bahwa sebagian gagasan-gagasannya, terutama ketika dilaporkan oleh media yang tidak bersimpati, dapat melukai perasaan orang lain. Dengan mengambil kiasan yang digunakan oleh Kiai Achmad Siddiq pada pidato pembukaannya, dimana NU dapat diumpamakan sebuah kendaraan, dia mengatakan bahwa diperlukan rem dan pedal gas. Dengan ulama yang selalu menekan rem, diperlukan seseorang yang akan menginjak pedal gas dari waktu ke waktu jika dia tetap ingin kendaraannya berjalan. Dia mengulangi kembali keyakinannya bahwa NU harus memainkan peranan dalam masalah-masalah sosial dan ekonomi, kalau tidak kehadiran-

nya akan menjadi tidak relevan. Pemerintah mempunyai beberapa program untuk memperbaiki ketimpangan wilayah yang sangat tajam, tetapi pembangunan yang tidak merata tetap berjalan dan Indonesia sedang menyaksikan pertumbuhan bisnis konglomerat yang tak terkendali. Ummat Islam harus memberikan sumbangan demi terbangunnya jalan tengah, dan di sanalah, tandasnya, terletak tugas utama NU.

Akhirnya, dia menegaskan kembali kepada muktamar bahwa gagasan-gagasannya dan pendekatan pengembangan masyarakat yang dia ajukan tidak akan membawa NU ke dalam konflik baru dengan presiden. Menanggapi pamflet yang menyatakan bahwa dirinya telah membuat marah penguasa, dia menerangkan secara rinci bagaimana hubungannya dengan protes Kedung Ombo dan kenapa dia mengusulkan mengirim surat ke Bank Dunia. Surat tersebut dibuat oleh orang lain; dia sudah meminta maaf kepada presiden; dan presiden dengan senang hati telah menerima permintaan maafnya. Dia telah mendapatkan jaminan bahwa pemerintah tidak keberatan dia menjadi pimpinan NU untuk masa kepengurusan selanjutnya.

Barangkali tampak ironis bahwa di dalam tubuh NU, yang pada 1970-an telah berkembang menjadi satu-satunya kekuatan oposisional paling penting, seorang pemimpin harus mengkampanyekan dirinya dengan mengatakan bahwa dirinya dapat diterima oleh penguasa. Ini bukanlah untuk pertama kalinya Abdurrahman Wahid menekankan betapa pentingnya, menurutnya, agar NU berada dalam buku-baik pemerintah. Bersikap oposisional mungkin lebih heroik, tetapi sikap itu tidak memberikan kepada seorang kebebasan untuk berbuat sesuatu yang benar-benar dibutuhkan. Keterbelakangan sosial dan ekonomi warga yang diwakili NU –inilah

tema utamanya– perlu diperbaiki sebelum menjadi terlalu terlambat untuk berlomba dengan yang lain. Muhammadiyah sudah memperhatikan masalah ini jauh lebih awal, dan bukanlah kebetulan jika Muhammadiyah sudah lama mengambil jarak dari politik praktis. Para anggotanya sekarang telah menjadi bagian dari arus utama dalam kehidupan sosial dan ekonomi bangsa Indonesia; mereka terdapat di dalam birokrasi, militer dan lingkungan bisnis. Warga NU –di luar beberapa kiai yang berhasil dan sebagian politisi di perkotaan– masih saja berada di posisi pinggiran. Memberikan tempat yang layak bagi mereka tanpa dipandang subversif, dalam pandangan Kiai Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid, adalah upaya yang sangat penting artinya. Anggota NU yang lebih luas cakrawala pemikirannya pada umumnya menyetujui pandangan ini, dan mengakui bahwa Abdurrahman Wahid, apapun pendapat mereka tentang gagasan-gagasannya yang lain, adalah orang yang diperlukan NU pada saat ini. Pemilihan akhirnya memang berakhir dengan hasil yang sebelumnya sudah jelas –tetapi bukan tanpa kejutan. Para pendukung Idham Chalid melakukan unjuk kekuatan yang cukup besar, bahkan di luar dugaan orang-dalam. Mereka mungkin terbantu oleh prosedur pemilihan, yang memberikan bobot relatif lebih besar bagi cabang-cabang dari luar Jawa (di mana Idham selalu mendapatkan dukungan yang paling kuat). Penghitungan suara dilakukan per wilayah (propinsi), dan masing-masing wilayah memiliki suara sejumlah yang sama dengan jumlah cabang (kabupaten)nya ditambah satu suara untuk pengurus wilayah.[8] Tidak ada bobot suara tambahan untuk jumlah anggota

[8]Sebagaimana telah dikatakan di atas, struktur NU dan organisasi nasional yang diakui lainnya sejajar dengan struktur administratif negara. Dengan demikian, setiap wilayah (propinsi) memiliki sejumlah cabang sesuai dengan jumlah kabupatennya. Tidak bisa terdapat lebih dari satu cabang di kabupaten yang sama, sekalipun satu cabang tersebut menjadi begitu besar sehingga tidak dapat ditata seluruhnya.

yang diwakili setiap cabang. Dengan prosedur ini diperoleh jumlah keseluruhan suara sebanyak 305 suara –hanya 44 suara untuk Jawa Timur dan 43 untuk Jawa Tengah, termasuk wilayah Yogyakarta.[9] Dalam hal ini, jelaslah bahwa NU tidak didominasi orang Jawa! (Tetapi masalah-masalah penting, tentu saja, tidak diputuskan atas dasar prinsip "satu cabang, satu suara" yang diterapkan dalam pemilihan ini.)

Nama-nama calon harus diajukan oleh cabang-cabang; hanya calon yang diusulkan oleh sekurang-kurangnya empat puluh cabang yang dianggap memenuhi syarat. Penentuan suara juga per cabang. Untuk posisi ketua umum, hampir semuanya mengusulkan Abdurrahman Wahid. Beberapa cabang mengusulkan nama Jusuf Hasjim, tetapi dia bahkan tidak mencapai jumlah empat puluh pendukung minimum yang diperlukan, sehingga keponakannya itu menjadi calon tunggal, dan dipilih secara aklamasi. Kejutan terjadi dalam pemilihan Rois Aam. Idham Chalid sendiri, walaupun mungkin dia bersungguh-sungguh menyatakan tidak mempunyai ambisi lagi, diajukan sebagai calon tandingan, dan pendukungnya memberikan jumlah suara yang mengesankan: 116 suara, sebagai tandingan dari 188 suara yang dimenangkan Kiai Achamd Siddiq yang menjabat sebagai Rois Aam. Posisi wakil Rois Aam diperebutkan antara dua orang kiai yang sama-sama berilmu dan berwawasan luas: Kiai Sahal Mahfudh dari Jawa Tengah, salah seorang pelopor pengembangan masyarakat melalui pesantren (juga kerabat jauhnya Abdurrahman Wahid) dan Kiai Ali Yafie, yang menetap di Jakarta tetapi berasal dari Sulawesi Tengah, dan merupakan sekutu lamanya Idham. Ali Yafie meme-

[9]Sisa suara lainnya dibagi untuk seluruh wilayah sebagai berikut: Wilayah Jawa Barat dan Jakarta memiliki 44 suara, Sumatera 74, Kalimantan 34, Sulawesi 39, Bali 6 (!) dan Indonesia bagian timur lainnya 21 suara. Jelaslah bahwa jumlah rata-rata cabang di luar Jawa jauh lebih kecil daripada di Jawa.

nangkan 202 suara, dengan demikian para pendukung Idham berhasil menempatkan salah seorang anggotanya di posisi puncak.

Hasil perolehan suara ini tentu saja bukan hasil dari keputusan yang bebas dan independen tetapi dipersiapkan melalui proses lobbying dan negosiasi yang penuh siasat. Sudah diputuskan oleh kedua faksi utama, kelompok Siddiq-Wahid dan kelompok Idham, tentang siapa-siapa yang akan dipilih, hanya perbedaan jumlah suaranya saja yang tetap tidak bisa diramalkan. Perolehan suara besar bagi Idham untuk posisi Rois Aam merupakan sebuah kejutan, tetapi mungkin itu tidak berarti lebih dari: sebuah unjuk kekuatan dan bukan usaha merebut posisi tertinggi. Duet Siddiq-Wahid, walaupun secara pribadi lebih menyukai Kiai Sahal Mahfudh, telah meminta sejumlah cabang agar memilih Ali Yafie supaya dia dapat menang, tetapi mereka juga tidak ingin Kiai Sahal memperoleh suara yang terlampau sedikit.

Komposisi anggota PBNU lainnya, walaupun secara formal merupakan tanggung jawab formatur terpilih, pada umumnya juga sudah disepakati sebelumnya oleh berbagai faksi, dan tidak banyak terjadi perubahan pada saat-saat terakhir. Chalid Mawardi, sekutu Idham, menjadi salah seorang dari lima wakil ketua. Abdurrahman Wahid kali ini memasukkan orang-orang timnya yang menurutnya diperlukan: Gaffar Rahman yang dinamis, seorang teman lama dari Jawa Timur, sebagai Sekretaris Jenderal dan Ma`ruf Amin, ulama Banten dari Jakarta, sebagai Katib Syuriyah.

Kiai As`ad serta para sekutu dan pendukungnya terbukti tidak banyak atau tidak berpengaruh sama sekali terhadap hasil muktamar. Tidak seorang pun dari calon favoritnya yang diberi tempat dalam kepengurusan. Dia sendiri kembali diangkat sebagai mustasyar –tidak berbuat demikian akan merupakan penghinaan yang

terlalu kasar– tetapi anggaran dasar dan anggaran rumah tangga yang sudah berubah mengurangi kekuasaan dari posisi ini. Kiai ini tetap saja menyatakan ketidaksenangannya kepada Abdurrahman Wahid dan menyatakan dirinya berlepas diri (*mufaraqah*) dari NU selama organisasi ini masih dipimpin Abdurrahman Wahid.[10]

MUKTAMAR DALAM KONTEKS INDONESIA

Terpilihnya kembali duet Wahid-Siddiq mengindikasikan adanya persetujuan umum atas depolitisasi NU sebagaimana yang telah mereka lakukan, dengan pemisahan yang ketat antara NU dan PPP. Para pemimpin baru PPP, Ismail Hasan Metareum dan Matori Abdul Jalil, keduanya muncul di Krapyak dan melakukan pembicaraan pribadi dengan Abdurrahman Wahid. Jika mereka mengharapkan adanya perubahan sikap NU terhadap PPP setelah pemecatan Naro, mereka tidak berhasil. Berbagai usulan untuk mempertahankan paling tidak sebagian keterlibatan NU dalam politik yang telah dikemukakan selama tahun-tahun sebelumnya bahkan tidak dibicarakan pada muktamar ini. Keputusan di Situbondo yang memaksa para politisi NU memilih antara jabatan di PPP atau di NU tidak ditarik kembali atau diubah, dan banyak utusan ternyata menyatakan sangat mendukungnya. Komisi yang membicarakan program lima tahun mendatang secara eksplisit mendukung depolitisasi NU sebab, disimpulkan, depolitisasi tersebut telah membebaskan energi kreatif untuk menghadapi tantangan-tantangan lain yang lebih penting.[11] Tantangan-tantangan ini dipersep-

[10] Pada bulan Maret 1990 dia berhasil dibujuk kembali ke NU dan menerima jabatannya sebagai Mustasyar, tetapi tetap menentang kepemimpinan Abdurrahman Wahid. Pada tanggal 4 Agustus 1990 dia meninggal dunia.

[11] Laporan komisi ini dimuatkan dalam PBNU 1990:132-65. Komentar yang dikutip ada pada halaman 143.

sikan pada keadaan pendidikan agama dan pengajaran Islam yang tidak memuaskan serta dalam keterbelakangan sosial dan ekonomi ummat Islam Indonesia, terutama masyarakat pedesaan yang merupakan warga pendukung NU. Muktamar menegaskan kembali bahwa energi itu harus dialihkan ke bidang-bidang ini, dan benar-benar mendukung program lima tahun yang menekankan pengembangan masyarakat dan berbagai aktifitas ekonomi lainnya.[12] Ada kritik terhadap berbagai aktifitas sosial-ekonomi yang sudah dimulai sejak muktamar Situbondo, tetapi bukan mengarah kepada programnya tetapi kemacetan pelaksanaannya. Para utusan menuntut agar kinerja pengurus lebih baik. Kali ini para utusan lebih banyak menekankan pentingnya aktifitas-aktifitas ini dibandingkan yang mereka tekankan di Situbondo, dan mereka berharap agar lingkupnya pun semakin diperluas.

Daripada berbicara tentang depolitisasi, mungkin lebih berharga berbicara tentang perubahan NU kepada bentuk dan gaya politik yang berbeda. Aktifitas-aktifitas akar rumput, yang dimaksudkan melengkapi pendekatan pembangunan pemerintah yang berwatak atas-bawah (*top-down*), merupakan sebuah bentuk mobilisasi yang dalam jangka panjang mungkin akan memberikan dampak yang lebih besar daripada lobbying parlemen dan politik patronase. Sebagian program nampaknya bertujuan untuk menciptakan sebuah kelas usahawan santri yang berbasis di desa yang, jika berhasil, mungkin akan memberikan dampak cukup berarti terhadap politik tingkat lokal.

Walaupun melepaskan diri dari politik partai, tidak ada penolakan bahwa NU dengan puluhan juta pendukung merupakan salah

[12]Program ini, latar belakang historis dan implementasinya sejak tahun 1989 akan dibicarakan dalam bab berikutnya.

satu dari sedikit kekuatan sipil yang tersisa dan diperhitungkan di Indonesia. Kehadirannya sendiri adalah sebuah fakta politik, dan baik para pemimpinnya maupun pendukungnya yang terlibat dalam pertarungan kekuasaan sangat sadar akan fakta ini. Karena itu, tidaklah mengejutkan bahwa semua aktor utama dalam pertarungan suksesi nasional menampakkan diri dalam muktamar ini.[13]

Selain dukungan Benny Moerdani bagi Kiai As`ad, tidak ada aliansi langsung yang tampak antara pihak-pihak yang ingin meraih posisi kepresidenan dengan faksi-faksi tertentu dalam NU. Sudharmono menjalin hubungan erat dengan organisasi tarekat, karena sebelumnya, ketika masih ketua Golkar, dia berhasil mengajak beberapa kiai tarekat bergabung ke Golkar. Namun, para pemimpin *Jam`iyah Ahl al-Thariqah Al-Mu`tabarah Al-Nahdliyah,* dengan kesetiaan abadi mereka kepada PPP, tidak mungkin menjadi sekutu Sudharmono. Moerdani dibuat kehilangan muka pada muktamar ini, karena tidak mampu mempengaruhi komposisi pengurus baru.

Adalah sangat umum bagi Menteri Dalam Negeri untuk turut campur secara terbuka, demi kepentingan stabilitas, dalam berbagai urusan partai politik dan organisasi kemasyarakatan, terutama ketika mereka dilanda konflik.[14] Karena itu, bukanlah sesuatu yang ganjil seandainya Rudini, yang sedang menjabat Mendagri, melakukan tekanan terhadap para pemimpin NU dan memberikan arahan mengenai solusi macam apa yang dia harapkan. Namun dia tetap secara sengaja memilih bersikap netral, konsisten dengan

[13]Namun, signifikansi kehadiran mereka harus dilihat secara proporsional. Sudah umum terjadi muktamar (kongres) organisasai besar akan dibuka oleh seorang menteri. Soeharto dan Moerdani juga datang pada muktamar Situbondo, dan Soeharto juga membuka muktamar Muhammadiyah.

[14]Demikianlah pada tahun 1986 Menteri Dalam Negeri (waktu itu) Supardjo Rustam "menyelesaikan" krisis kepemimpinan di tubuh PDI yang tidak dapat diuntaskan sendiri oleh faksi-faksi yang bersaing dan akhirnya memilihkan sebuah kepengurusan baru.

citra yang lebih demokratis yang sedang dia bangun. Dia tidak tampak sangat mengesankan, walaupun –atau justru karena– dia bersikap netral.

Dua orang yang tampak sangat berpengaruh dalam muktamar ini adalah Soeharto dan Try Sutrisno. Try sudah sejak naik ke posisi tertinggi dalam hirarki ABRI selalu membentuk citra dirinya sebagai tentara santri dan membangun popularitasnya dengan mengunjungi mesjid-mesjid dan memberikan khutbah-khutbah spontan. Apapun keraguan yang dimiliki para pemimpin NU yang lebih berpengalaman terhadap dirinya, popularitasnya di kalangan semua warga NU tampaknya tak tertandingi. Ada kebanggaan di kalangan umat Islam yang saleh bahwa untuk pertama kalinya salah seorang dari orang semacam mereka telah mencapai posisi puncak. Mereka melimpahinya dengan rasa cinta, tanpa ada indikasi rasa ragu atau pengambilan jarak secara kritis. Jelaslah bahwa dari semua pesaing dalam perebut kekuasaan, Try mendapatkan simpati yang sangat mendalam pada saat itu.

Namun, penampilan yang paling mengesankan pada muktamar ini adalah penampilan Soeharto. Setelah berhasil melakukan depolitisasi Islam, yang menghukum NU karena sikapnya yang kurang akomodatif pada 1970-an, sekarang dia memproyeksikan citra yang lebih baik hati, terutama kemurahan hatinya kepada NU. Soeharto akhir-akhir ini mengambil beberapa tindakan yang bersahabat dengan Islam, seperti menaikkan status pengadilan Islam dan mengadakan kompilasi hukum Islam untuk kepentingan pengadilan ini. Pada tahun-tahun berikutnya, dia bahkan lebih menampilkan diri sebagai seorang muslim, menunaikan ibadah haji ke Mekkah pada 1991 dan menyeponsori berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Pada muktamar Krapyak,

Soeharto menumbuhkan rasa syukur di kalangan para utusan karena keramahannya dan dia meninggalkan kesan sebagai orang yang secara kultural dekat dengan NU. Citra dirinya sebelumnya sebagai seorang penganut aliran kepercayaan yang anti-Islam secara efektif terhapuskan, ingatan tentang sikap konfrontatifnya terhadap umat Islam pada masa sebelumnya (di mana dia selalu muncul dipuncaknya) benar-benar dilupakan. Jika persetujuan rakyat harus memainkan peranan dalam semua persaingan menggapai kekuasaan di masa mendatang, jelaslah Soeharto telah mendapatkannya paling tidak dari warga NU ini.

BAB 7
WACANA PENTING DI AKHIR 1980-AN (I)
NU DAN MASALAH KEAGAMAAN

KETIKA menarik diri dari politik praktis, Nahdlatul Ulama menegaskan kembali bahwa sejak semula ia adalah sebuah *jam`iyah diniyah*, organisasi keagamaan, namun bahkan pada tahun-tahun ketika ia menjadi partai politik pun dimensi keagamaan ini senantiasa menyertainya. Sebagai sebuah organisasi yang dipimpin oleh ulama, NU selalu menganggap memberikan bimbingan dalam masalah keagamaan kepada pengikutnya sebagai tugas utamanya. Bimbingan ini biasa dalam bentuk pemberian fatwa, yang diberikan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tertentu. Pada setiap muktamar dan Munas NU, para ulama terkemuka biasanya berkumpul dan mendiskusikan berbagai masalah keagamaan, sebagian di antaranya menghasilkan keputusan-keputusan yang jelas-tegas dan bisa langsung diterapkan, tetapi banyak pula yang bersifat abstrak dan sangat teoritis. Mungkin dapat diduga bahwa, setelah "kembali ke khittah 1926" dan pengakuan atas Syuriyah sebagai pemegang kewenangan tertinggi di dalam NU, diskusi tentang masalah-masalah keagamaan juga semakin ramai. Demikianlah yang terjadi, tetapi yang lebih mengesankan adalah adanya berbagai upaya untuk mengubah sifat diskusi ini dan juga tema-tema yang didiskusikan. Ada banyak keluhan, di kalangan warga NU muda, bahwa masalah-masalah agama yang didiskusikan seringka-

li tidak relevan, sementara masalah-masalah sosial dan politik yang bersifat mendesak tetap terabaikan. Selama akhir 1980-an dan awal 1990-an, berbagai upaya serius dilakukan untuk mengembangkan sebuah wacana baru, untuk menerapkan dan memperluas cakupan penalaran fiqh tradisional ke wilayah-wilayah masalah yang baru, dan untuk membuat diskusi lebih sistematis dan relevan.

PERTANYAAN KEAGAMAAN DAN JAWABAN OTORITATIF: FATWA

Dari berbagai pengetahuan agama, fiqh merupakan pengetahuan yang dianggap paling penting di lingkungan NU; dan penerapan fiqh yang paling umum adalah dalam pembuatan fatwa, ketetapan otoritatif. Dalam banyak kasus, fatwa tidak berkaitan dengan apa yang harus diyakini seseorang tetapi lebih berkaitan dengan bagaimana orang harus melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Memang, Syari`ah, "hukum Islam", pada dasarnya merupakan serangkaian peraturan yang berkaitan dengan perilaku. Banyak aspek kehidupan sehari-hari –ibadah, kehidupan keluarga, transaksi ekonomi– yang menjadi sasaran aturan-aturan yang ditetapkan secara agak terperinci dalam karya-karya fiqh standar. Ketika ada keraguan atau berhadapan dengan kasus baru, para ahli fiqh diundang untuk dimintai pendapat dan jawaban atau fatwa mereka dianggap sebagai jawaban yang otoritatif (walaupun tidak mengikat).

Fatwa selalu dalam bentuk jawaban-jawaban terhadap pertanyaan tertentu; pertanyaan-pertanyaan tersebut mungkin diajukan oleh seorang mukmin, pemerintah ataupun badan-badan hukum lainnya. Apabila ulama lokal tidak dapat mencapai kata sepakat

tentang masalah tertentu, tidak jarang bagi mereka meminta fatwa kepada kolega mereka yang mereka anggap lebih terpelajar. Di negara-negara Muslim klasik, pejabat-pejabat khusus yang disebut *mufti* diberi tugas untuk mengeluarkan fatwa. Pada masa Daulah Utsmaniyah, di setiap kota penting diangkat seorang mufti, sementara pemerintah pusat diberi nasehat oleh seorang mufti besar atau *Syaikh al-Islam*. Kota suci Mekkah dan Medinah mempunyai mufti untuk masing-masing mazhab, sampai penaklukan kaum Wahabi. Syaikh al-Islam dan mufti ditunjuk oleh negara dan satu aspek penting dari tugas-tugas mereka adalah memberikan legitimasi keagamaan atas kebijakan-kebijakan pemerintah. Kapan saja pemerintah meminta fatwa mengenai sebuah kebijakan, pejabat-pejabat ini diharapkan akan mengeluarkan fatwa yang secara meyakinkan mendukung keputusan yang ingin diambil pemerintah.[1]

Lembaga ini sudah sejak lama juga terdapat di Asia Tenggara. Kebanyakan kerajaan Melayu dulu masing-masing mempunyai mufti (di Malaysia masih ada sampai sekarang). Seringkali mereka adalah orang luar yang belajar di tanah Arab atau keturunan Arab. Pejabat keagamaan tertinggi di kerajaan-kerajaan Jawa adalah penghulu, yang menggabungkan fungsi seorang *mufti* dan *qadli* (hakim). Di kerajaan-kerajaan tertentu, seperti Banten dan Aceh, pejabat-pejabat ini mempunyai pengaruh nyata terhadap masalah politik dan kehidupan sehari-hari, tetapi memberi legitimasi keagamaan terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah pun merupakan bagian dari tugas mereka.

---

[1] Fatwa bisa menyangkut isu-isu politik yang penting seperti pernyataan perang dengan negara tetangga atau eksekusi para pemberontak. Fatwa penting terakhir dari *syaikh al-Islam* Daulah Utsmaniyah, pada tahun 1920, adalah pengutukan keras terhadap pemberontakan nasionalis Mustafa Kemal Pasha (yang mengakibatkan lahirnya Turki Modern). Fatwa tersebut menyatakan bahwa wajib hukumnya membunuh para pengikut Kemal. Fatwa ini dijawab dengan fatwa-tandingan yang ditandatangani oleh lebih dari 150 mufti lokal yang bergabung dengan kaum nasionalis (Lewis 1968: 252).

Setelah Indonesia merdeka, peranan melegitimasi kebijakan-kebijakan pemerintah dengan fatwa semula diberikan melalui musyawarah ulama nasional atau regional yang sewaktu-waktu diadakan. Fatwa yang dikeluarkan ulama pada musyawarah tahun 1953, yang menganugerahkan gelar *waliy al-amr al-dlaruri bi'l-syaukah* kepada pemerintah, sudah dibicarakan secara singkat dalam Bab 2. Kemudian pada 1950-an, panglima militer Jawa Tengah meminta diadakan sebuah rapat ulama regional, dan kepada rapat ini dia meminta agar para ulama tersebut atas dasar agama mengutuk gerakan Darul Islam. Pada 1965, beberapa panglima militer meminta ulama mengeluarkan fatwa yang memperbolehkan pembunuhan orang-orang komunis. Pada 1975 pemerintah membentuk Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang juga menjalankan fungsi sebagai pemberi legitimasi. Bagian terpenting dari MUI ini adalah badan fatwa. Kebanyakan fatwanya secara langsung berkaitan dengan kebijakan-kebijakan pemerintah dan dalam bentuk jawaban-jawaban atas berbagai pertanyaan yang diajukan oleh pemerintah.[2]

MUI hanyalah salah satu dari beberapa badan yang mengeluarkan fatwa di Indonesia. Kebanyakan organisasi besar Islam di Indonesia mempunyai lembaga pembuat fatwa sendiri-sendiri, yang fatwanya seringkali lebih dipegang teguh daripada fatwa MUI karena mereka dipercaya lebih independen terhadap pemerintah. Mengenai isu-isu kontroversial, seperti kontrasepsi atau permainan dalam bentuk lotere, berbagai badan fatwa ini berkali-kali mengeluarkan fatwa-fatwa yang sangat berbeda, dan bahkan

[2]Tentang MUI dan sebagian fatwanya lihat Bruinessen 1990a, Bruinessen, "Islam-State Relations" (akan terbit); dan Mudzhar 1990. Tidak semua fatwa MUI merupakan respons atas permintaan pemerintah. Ternyata ada satu atau dua fatwa, yang diminta oleh selain pemerintah, dan bertentangan dengan kebijakan pemerintah.

mungkin saling bertentangan.[3] Bahkan, organisasi-organisasi Islam yang relatif independen pun dari waktu ke waktu terus berada dalam tekanan serius pemerintah untuk mengeluarkan fatwa yang mendukung kebijakan-kebijakan pentingnya, seperti Keluarga Berencana.

Sebagian besar fatwa yang dikeluarkan ulama tidak berkaitan dengan isu-isu kontroversial tetapi hanya masalah furu' atau perilaku sehari-hari. Di samping fatwa yang dikeluarkan MUI dan berbagai organisasi Islam lainnya, orang juga dapat memperoleh fatwa melalui rubrik tanya-jawab yang dimuat di berbagai majalah Islam. Sebagian ulama bahkan mengisi program siaran di radio-radio, dimana dia menjawab pertanyaan-pertanyaan para pendengarnya; mungkin karena sifat langsung dari media ini maka fatwa mereka tampaknya lebih dekat kepada kehidupan sehari-hari dan secara lebih meyakinkan mencerminkan keprihatinan masyarakat umum.[4]

Tidak semua ahli fiqh menggunakan metode yang sama dalam mengeluarkan fatwa (ini adalah salah satu sebab kenapa masing-masing organisasi Islam besar memiliki lembaga fatwanya sendiri: Keabsahan fatwa pihak lain kadang-kadang dipersoalkan). Ada

---

[3]Salah satu kasusnya yang menarik adalah masalah Porkas, yang kemudian diperbaharui menjadi SDSB, yang dianggap pemerintah sebagai sumber penting untuk pendanaan olah raga. MUI semula mengeluarkan fatwa yang menyatakan Porkas sebagai perjudian dan karena itu haram, tetapi kemudian, dapat dipastikan karena tekanan pemerintah, fatwa ini dicabut kembali. Ketua komisi fatwa MUI, Prof. Ibrahim Hosen, secara pribadi mempublikasikan fatwanya sendiri yang menyatakan bahwa Porkas tidak termasuk dalam kategori perjudian yang dilarang dan karena itu diperbolehkan. Sekelompok ulama Jawa Barat dengan marah menerbitkan fatwa-tandingan yang menyatakan bahwa Porkas dan permainan sejenisnya adalah haram. Mayoritas sangat besar ulama Indonesia secara pribadi menganut pandangan yang terakhir ini, tetapi tidak satupun organisasi Islam besar, yang enggan membuat marah pemerintah, berani mengeluarkan fatwa yang mengharamkannya.

[4]Tentang berbagai koleksi fatwa Indonesia yang telah saya lihat, buku yang semula berasal dari tanya-jawab melalui radio yang diasuh oleh ulama tradisionalis Jakarta, Sjafi`i Hadzami (1971-86) dan Mustaghfiri Asror di Semarang (1983) adalah yang paling sering membahas masalah-masalah di luar bidang agama yang ketat.

perbedaan formal yang menyolok antara fatwa ulama tradisionalis dan modernis. Ulama tradisionalis dalam mengeluarkan fatwa mereka pada umumnya merujuk kepada karya-karya standar dari mazhab fiqh Syafi`i[5], sementara ulama modernis lebih banyak langsung merujuk kepada ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits. Para ulama modernis dalam kadar tertentu memperbolehkan penggunaan penalaran rasional, sementara ulama tradisionalis cenderung – selama masih memungkinkan– kepada penerapan harfiyah hukum-hukum fiqh yang ditetapkan para ulama besar di masa lalu. Fatwa ulama tradisionalis biasanya berupa jawaban yang sangat singkat (kadang-kadang seringkas jawaban "ya" atau "tidak"), yang disertai rujukan atau kutipan dari sebuah kitab otoritatif yang tidak lagi diberi penafsiran –seolah-olah makna harfiyahnya tidak problematis. Di sisi lain, fatwa ulama modernis seringkali dalam bentuk essei yang utuh dimana berbagai argumen diberikan dan kemudian ditarik kesimpulannya.[6] Fatwa MUI secara berhati-hati mendasarkan diri kepada buku-buku fiqh serta Al-Qur'an dan Hadits, dan mengikuti penyajian didaktif yang umum dipakai dalam fatwa ulama modernis –tidak diragukan, cara penyajian ini didasarkan atas asumsi bahwa kebanyakan orang yang skeptis harus didekati dengan kejituan fatwa.

Di lingkungan NU, fatwa dikeluarkan dalam beberapa tingkatan, dari tingkat cabang sampai nasional. Setiap orang dapat secara pribadi meminta fatwa kepada seorang kiai lokal. Yang agak lebih

---

[5]Yang terpenting dari karya-karya ini dibicarakan dalam Bruinessen 1990b: 244-50. Walaupun NU pada prinsipnya menerima keempat madzhab fiqh ortodoks, fatwanya hampir selalu didasarkan atas karya-karya fiqh Syafi`i. Hanya dalam kasus-kasus perkecualian dilakukan dengan memperbandingkan karya-karya dari beberapa madzhab, seperti *Bidayat al-Mujtahid*nya Ibn Rusyd (sebuah kitab klasik) dan *Al-Fiqh `ala al-Madzahib al-Arba`ah*nya `Abd al-Rahman al-Jazairi (sebuah karya modern).

[6]Ada gunanya membandingkan kumpulan fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah (Muhammadiyah, 1967) atau Karya Ustadz Umar Hubeis dari Al-Irsyad (1975) dengan fatwa-fatwa ulama NU yang akan dibicarakan di bawah.

terlembaga, di banyak kota, terutama di Jawa Timur, ada pertemuan rutin yang dikenal dengan *Majlis Bahtsul Masail* (sidang untuk membahas berbagai masalah). Di sini para ulama lokal terkemuka membicarakan berbagai masalah penting yang berkaitan dengan agama dan mengeluarkan fatwa. NU mengorganisir bahtsul masail itu di tingkat cabang dan wilayah. Fatwa yang paling tinggi adalah yang dikeluarkan oleh para tokoh ulama NU pada Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama. Fatwa-fatwa dari muktamar sebelumnya telah dikumpulkan dan diterbitkan menjadi satu untuk dijadikan sebagai karya rujukan.[7] Fatwa-fatwa ini merupakan keputusan, dari banyak keputusan selama muktamar-muktamar sebelumnya, yang masih diingat dan dirujuk dari waktu ke waktu.

Fatwa ulama "tradisionalis" jarang bersifat inovatif; kaum tradisionalis menolak ijtihad, penafsiran sendiri atas Al-Qur'an dan Hadits. Sebelum mengumumkan fatwa mereka, para ulama biasanya merumuskan kembali problem-problem baru dalam hubungannya dengan problem-problem lama yang fatwanya sudah ada di salah satu kitab pegangan. Sudah ada fatwa yang berkenaan dengan berbagai rincian ibadah dan banyak masalah-masalah yang tak ditemui dalam kehidupan sehari-hari, tetapi –sebuah keluhan yang serimg terdengar sekarang– berbagai masalah sosial, ekonomi, politik dan moral yang mendesak pada zaman sekarang cenderung diabaikan.[8] Dalam kadar tertentu, tidak diragukan lagi, hal

[7]Tiga jilid buku kecil berjudul *Ahkam al-Fuqaha* ini telah diterbitkan dan diterbitkan ulang oleh beberapa penerbit dan dapat diperoleh dengan mudah. Ada juga buku yang memuat kumpulan fatwa yang dikeluarkan melalui *bahtsul masail* tingkat cabang di Jombang dan Kudus.

[8]Ini bukanlah kasus yang hanya terjadi di kalangan tradisionalis Indonesia; sebuah studi tentang fatwa yang dikeluarkan para ulama al-Azhar, Mesir (Lazarus Yafeh 1981) juga mengemukakan hal yang sama. Isi *Majallah al-Azhar* tidak lebih menantang atau inovatif dari isi buku-buku kumpulan fatwa ulama tradisionalis Indonesia.

ini dikarenakan masalah-masalah terakhir ini sulit diterjemahkan ke dalam wacana fiqh tradisional. Sebab lain –yang paling tidak sama pentingnya– adalah rasa enggan yang begitu besar di kalangan ulama untuk menyentuh masalah-masalah yang peka.

Namun, sebagian ulama muda NU sudah dan terus melakukan berbagai upaya untuk memperluas cakupan fatwa dan meningkatkan kualitas penalaran yang mereka jadikan dasar perumusannya. Banyak kiai muda yang telah belajar di Mesir atau Saudi Arabia dan sudah berkenalan dengan mazhab lain di samping mazhab Imam Syafi`i. Mereka juga membaca buku-buku fiqh Hanbali atau Maliki –mazhab para guru paling terkemuka di Mekkah– di samping karya-karya klasik fiqh Syafi`i, sehingga pandangan mereka lebih luwes. Kebanyakan ulama tradisional menolak *talfiq*, mengambil pendapat berbagai mazhab secara eklektik, memilih mana yang lebih mengenakkan; tetapi mereka sependapat bahwa apabila mazhab Syafi`i tidak memberikan jawaban yang jelas, maka orang dapat mengambil jalan lain dengan memanfaatkan salah satu dari pendapat mazhab sunni yang lain.[9]

Salah seorang dari para kiai muda yang pertama kali berupaya memperkenalkan perubahan-perubahan dalam pola-pola sidang bahtsul masail tradisional adalah Kiai Musthofa Bisri dari Rembang. (Walaupun dia masih muda, para kiai lain mendengarkannya karena ayahnya, almarhum Kiai Bisri Musthofa, merupakan salah seorang ulama yang paling dihormati di Jawa Tengah.) Ketika dia menjadi pengurus Syuriyah NU Jawa Tengah, dia mengungkapkan harapan kepada sesama pengurus agar Syuriyah tidak

[9]Kiai Sahal Mahfudh, yang sejak tahun 1992 menjabat sebagai wakil Rois Aam NU, dengan bangga memperlihatkan kepada saya rak buku yang berisi buku-buku fiqh yang menjejeri ruang tamunya, ketika saya mengunjunginya pada bulan Januari 1994. "Dan tidak satupun di antaranya kitab fiqh Syafi`i," ungkapnya, "karena saya sudah menghapalnya di luar kepala, dan saya meletakkannya di ruang belakang. Sekarang sudah waktunya kami memperluas wawasan."

hanya memberikan jawaban ya atau tidak kepada pertanyaan yang dikemukakan atau mengambangkannya (*mauquf*). Dia menginginkan berbagai problem dilihat dari berbagai sudut pandang, dan jika perlu diterangkan oleh para ahli dalam bidang lain seperti ekonomi, kedokteran atau teknik sebelum para ahli fiqh menyampaikan fatwanya. Masalah-masalah yang akan dibicarakan harus dirumuskan sedemikian rupa sehingga terjadi perenungan serius; dan akan lebih menggairahkan jika pembicaraan tidak hanya menyangkut satu masalah saja, tetapi sejumlah masalah yang berbeda-beda namun berkaitan erat satu sama lain.

Pada muktamar Situbondo, diputuskan untuk mengikuti model diskusi-diskusi keagamaan yang dirintis oleh Kiai Musthofa Bisri di Jawa Tengah, dan mengembangkannya lebih jauh. Salah satu prakarsa yang diambil sebagai hasil dari keputusan ini adalah diskusi halqah, yang akan disoroti pada bagian akhir bab ini. Di samping itu ada serangkaian majlis bahtsul masail yang diorganisir Syuriyah Jawa Timur dengan maksud tegas untuk mencoba pendekatan-pendekatan baru ini untuk memecahkan problem-problem yang tidak lazim.

Salah satu yang patut dikenang dari beberapa kali penyelenggaraan majelis ini adalah yang, diselenggarakan pada 1991, membicarakan masalah operasi penggantian jenis kelamin, sebuah pokok yang mempesona khalayak Indonesia. Untuk memahami masalah ini secara mendalam, Syuriyah wilayah bukan hanya mengundang seorang ahli bedah (yang menjelaskan apa persisnya yang dilakukannya secara fisiologis), tetapi juga seorang penyanyi populer yang baru saja menjalani operasi ganti kelamin dan menceritakan kepada mereka tentang perasaannya sebelum dan sesudah

operasi.[10]

Muktamar NU yang pertama kalinya berusaha menerapkan cara baru dalam membahas problem-problem keagamaan ini adalah muktamar Krapyak 1989. Masalah-masalah yang akan dibahas bukanlah masalah-masalah sembarangan yang tidak saling berkaitan sebagaimana pada muktamar sebelumnya, tetapi beberapa rangkaian masalah yang saling berhubungan secara dekat, yang telah secara cermat dirumuskan sehingga menuntut perenungan serius. Percobaan ini tidak sepenuhnya berhasil. Kebanyakan ulama yang ikut serta dalam diskusi-diskusi tersebut nampaknya belum mampu atau mau terlibat dalam diskusi rasional sebagaimana yang diharapkan. Mereka senang bila dapat menempatkan kembali berbagai masalah, walaupun tidak tepat, dalam wacana lama kitab-kitab fiqh mereka yang ada.

MASALAH-MASALAH KEAGAMAAN PADA MUKTAMAR 1989

Pada hari ketiga muktamar Krapyak, para peserta dibagi ke dalam empat komisi, salah satunya adalah komisi fatwa (yang dinamakan *masail diniyah*, "masalah-masalah keagamaan"). Masalah-masalah yang akan didiskusikan (yang sebelumnya sudah diseleksi PBNU) sudah dikirim ke semua cabang sebelum muktamar, dengan demikian para ulama yang ingin melibatkan diri dalam diskusi ini dapat mempersiapkan diri. Hanya sejumlah kecil ulama, kurang dari dua puluh, yang benar-benar terlibat dalam diskusi-diskusi ini, mereka bahkan dibagi lagi menjadi dua kelompok supaya tersedia lebih banyak waktu untuk masing-masing ma-

[10] Fatwa yang dihasilkan bersifat konservatif dan melarang operasi ganti kelamin dalam situasi biasa, tetapi popularitas Dorce, sang penyanyi, di lingkungan NU semakin meluas setelah kehadirannya dalam majelis tersebut.

salah. Masalah-masalah yang harus mereka bicarakan terbagi kepada empat kelompok: masalah ibadah (terutama yang berkaitan dengan haji), keluarga, kesehatan, dan masalah ekonomi.[11]

Dua masalah "kesehatan" yang diangkat mengingatkan kepada perdebatan etis yang ramai di Barat; namun penekanan pertanyaan dan jawabannya berbeda. "Apakah sebuah surat wasiat yang mewariskan salah satu organ tubuh untuk ditransplantasikan kepada yang memerlukannya dapat dikatakan sah, dengan pertimbangan bahwa salah satu syarat sahnya wasiat adalah bahwa benda yang diwariskan itu benar-benar hak penuh seseorang?" Jawaban atas pertanyaan ini –setelah didiskusikan dan diperkuat dengan nash-nash– negatif, karena menurut syari`ah organ tubuh bukanlah milik seseorang tetapi milik Allah semata. Namun, para ulama memutuskan menambahkan kepada jawaban ini, hampir sebagai gagasan yang datang kemudian, bahwa transplantasi organ tubuh manusia diperbolehkan bila diperlukan secara medis dan tidak ada cara penyembuhan lain.

Masalah kedua berkaitan dengan *euthanasia*. PBNU jelas berharap dapat merangsang diskusi mendalam mengenai pokok persoalan ini dan mengemukakan beberapa kasus hipotetis yang menarik. Apakah pengobatan mahal bagi seorang pasien yang sudah tidak mungkin sembuh (yang biayanya bahkan melampaui kemampuan keuangan keluarganya) dapat dihentikan atas permintaannya sendiri? Atau jika seorang pasien yang berada dalam keadaan koma yang lama tanpa ada harapan akan siuman kembali? Atau, karena rasa belas kasihan, kepada seorang korban kecelakaan yang dapat dipastikan akan mengalami kelumpuhan fisik dan

[11] Masalah-masalah yang disodorkan kepada para ulama ini diterbitkan dalam PBNU 1989c: 3-36; jawaban-jawabannya yang disertai kutipan-kutipan nash pendukungnya terdapat dalam PBNU 1990: 16-64.

mental jika dia tetap hidup? Di manakah, lanjut pertanyaan ini, Islam meletakkan garis pembatas antara hidup dan mati, dan apakah tanda-tanda lahiriah yang dapat digunakan untuk menentukan seseorang masih hidup atau sudah meninggal? Jawaban terhadap serangkaian pertanyaan ini tidak memerlukan diskusi lama: disepakati bahwa Islam memerintahkan perlindungan terhadap kehidupan dalam semua keadaan dan karena itu *euthanasia* benar-benar dilarang.

Dalam masalah-masalah ini dan juga yang lainnya, diskusinya tetap sangat bersifat juridis-formal. Pertimbangan-pertimbangan etis, yang mungkin sudah tercakup dalam rumusan beberapa pertanyaan di atas, tidak dapat mempengaruhi diskusi. Di samping itu, juga tidak ada usaha menarik jawaban-jawaban melalui penalaran logis dari prinsip-prinsip dasar. Jawaban-jawaban dicari dalam bentuk kutipan dari kitab-kitab fiqh standar, dan nampak tidak dianggap perlu untuk memberikan alasan kenapa kutipan-kutipan tersebut relevan dengan kasus yang sedang dibicarakan.[12] Karena itu, hanya pertanyaan-pertanyaan (atau beberapa aspeknya) yang memang sudah termuat dalam wacana fiqh klasik saja yang dapat dijawab. Dalam kenyataannya, sebagian pertanyaan tersebut hanya dianggap tidak lebih dari latihan menterjemahkan hal-hal baru ke dalam istilah-istilah yang sudah biasa dipahami. Salah satu pertanyaan tentang ekonomi, misalnya, berkaitan dengan pasar modal (yang baru-baru ini dibuka dan ternyata banyak menarik minat). Setelah mendengarkan penjelasan singkat dari direktur pasar modal sendiri, para ulama memutuskan bahwa transaksi ini

[12]Metode penarikan fatwa "tradisional" sekarang mendapat kritik bahkan dari kalangan NU sendiri, di mana mereka yang lebih berpendidikan merasa bahwa teks-teks otoritatif (Al-Qur'an, Hadits dan kitab-kitab fiqh klasik) harus dipahami dalam konteks sosial dan historisnya sendiri dan ketetapan-ketetapan baru harus mencerminkan semangatnya, bukan pengertian harfiyahnya. Lihat bagian berikutnya.

mengandung apa yang disebut dengan *gharar* (resiko rugi). Sekali label hukum ini dilekatkan pada sebuah fenomena, maka fatwanya sudah jelas, karena gharar diharamkan dalam fiqh Syafi`i.[13]

Satu-satunya pertanyaan yang menyebabkan diskusi melampaui wacana fiqh tradisional yang sempit adalah yang berkaitan dengan penerapan zakat. Daripada didistribusikan dalam bentuk uang dan/atau barang, dapatkah zakat juga dibelanjakan untuk investasi produktif atas kepentingan mereka yang berhak menerimanya? Ringkasnya, apakah yang harus diberikan kepada orang miskin, ikan atau kailnya? Mungkin karena di dalam kitab fiqh belum ada pertanyaan serupa ini, mungkin karena ada beberapa contoh kongkret dan berhasil yang dapat diutarakan dan paternalisme para ulama yang berkumpul, argumen-argumen yang lebih rasional dan bersifat moral lebih banyak digunakan daripada yang bersifat formal semata. Masalah ini menyentuh inti keprihatinan banyak ulama muda, keprihatinan akan fungsi sosial dan ekonomis NU, pencarian sebuah jawaban Islam atas kemiskinan dan keterbelakangan. Secara signifikan, diskusi tersebut tetap tidak mencapai kesimpulan yang tegas (terlepas dari ketetapan sementara bahwa suatu pemanfaatan alternatif atas zakat harus disetujui oleh mereka yang berhak menerimanya). Dalam bidang komitmen sosial inilah para ulama kemudian merasakan dorongan sangat kuat untuk mengembangkan gagasan-gagasan yang melampaui batas-batas fiqh tradisional yang sempit.

[13]Kategori ini mencakup semua transaksi yang hasilnya tidak jelas sebelumnya, baik karena adanya unsur untung-untungan yang melekat di dalamnya ataupun karena ketidakpastian dalam sebuah kontrak. Lihat Juynboll 1925 : 268.

UPAYA MEMPERLUAS WACANA FIQH

Di kalangan generasi muda NU ada ketidakpuasan yang terus berkembang terhadap bentuk maupun substansi kebanyakan fatwa yang dikeluarkan ulama senior. Mereka mengeluhkan bahwa terlalu banyak problem yang dibicarakan sangat tidak relevan dan problem-problem sosial penting diabaikan karena para ulama menghindarkan diri bersentuhan dengan isu-isu yang peka. Hasrat akan pemikiran Islam yang lebih relevan secara sosial dan politik juga melahirkan kritik terhadap bentuk fatwa tradisional, yang menggunakan kitab-kitab otoritatif tanpa melakukan penafsiran lebih lanjut atau kontekstualisasi dan tanpa menerangkan kenapa kutipan-kutipan yang diberikan tersebut relevan dengan kasus yang ada. Menarik, kritik semacam ini tidak datang dari warga NU muda yang telah mengenyam pendidikan modern, tetapi warga muda berpendidikan pesantren yang lebih cerdas. Ketidakpuasan ini tidak menjelmakan dirinya sebagai gerakan pembaruan yang terorganisir di dalam NU. Jadi sampai sekarang gerakan ini masih terpenggal-penggal dan tanpa berbentuk, berkembang melalui percakapan-percakapan informal, dan lebih menyebar melalui komunikasi lisan daripada tulisan. Jaringan informal dunia pesantren terbukti sangat efisien dalam penyebaran gagasan-gagasan, bahkan yang bertentangan dengan sistem gagasan dominan yang dianut para kiai yang sudah mapan. Tradisionalisme pesantren dan otoritarianisme kiai jelas tidak menghalangi munculnya arus-arus pemikiran tandingan. Kenyataannya, saya sering terpesona oleh kemandirian berpikir dan sikap kritis generasi muda pesantren dibandingkan para lulusan sekolah bertipe modern di Indonesia.

Pemikiran kritis dan pencarian alternatif-alternatif sudah men-

dapatkan perlindungan, patronase dan rangsangan sejak Abdurrahman Wahid menduduki posisi berpengaruh di tubuh NU. Bagaimanapun juga, kehadiran Abdurrahman Wahid begitu menyolok dan sangat dominan sehingga orang dengan gamblang terlalu melebih-lebihkan sumbangan pribadinya. Terlalu sedikit orang muda NU yang berpikir dalam alur-alur yang sama, tanpa menjadi pendukungnya. Kiai Musthofa Bisri yang sudah disebut sebagai orang yang berusaha membuat bahtsul masail menjadi lebih relevan dan lebih rasional. Dia dan beberapa yang lain, seperti Kiai Muchith Muzadi dari Jember dan Kiai Sahal Mahfudh, juga dekat dengan para pemikir kritis yang lebih muda.

Salah satu orang muda NU yang sangat berpengaruh dalam diskusi-diskusi yang diselenggarakan akhir-akhir ini (dan banyak dikagumi oleh para santri yang lebih tua) adalah Masdar F. Mas`udi. Sebagai lulusan pesantren dan IAIN yang dikenal karena gagasan-gagasannya yang provokatif, dia telah berbuat banyak untuk merangsang studi kritis (pengkajian) sebagai ganti penghafalan pasif (pengajian) terhadap kitab-kitab klasik yang sudah sejak lama menjadi bagian dari tradisi yang tak pernah dipertanyakan. Dia tentu saja tidak akan mencampakkan sama sekali tradisi, tetapi cenderung kepada suatu penafsiran baru yang radikal dan kreatif. Walaupun dia sendiri tidak dianggap sebagai kiai, dia mendapatkan beberapa kiai muda yang mau mendengarnya dan berdiskusi dengannya, walaupun dia juga dihadang kemarahan sebagian kiai senior.

Masdar memperkenalkan dan mengorganisir diskusi-diskusi kritis mengenai kitab-kitab klasik (yang dikenal sebagai kitab kuning) di Kantor PBNU pada 1987. Di bawah payung Syuriyah, dan dengan menghadirkan beberapa anggota Syuriyah, kitab ku-

ning terkenal dijadikan sasaran analisis tekstual dan kontekstual oleh dosen-dosen muda IAIN dan para pengkritik lainnya. Diskusi-diskusi ini harus dihentikan setelah mendapat protes-protes dari para kiai berpengaruh, yang tidak berkenan dengan suasananya yang tidak sopan dan merasa bahwa hal-hal yang selama ini dijunjung tinggi telah dilanggar. Namun, diskusi-diskusi kritis mengenai kitab kuning terus berlanjut dalam berbagai bentuknya. Salah satu lembaga yang memfasilitasinya adalah sebuah organisasi non-pemerintah (Ornop), P3M, yang didirikan pada 1983 untuk mengkoordinir pengembangan masyarakat melalui pesantren.[14] Masdar menjadi staf P3M sejak kelahirannya, dan lembaga ini mungkin memberikan sumbangan bagi semakin menguatnya pengaruhnya di kalangan generasi muda pesantren. Majalah empat-bulanan *Pesantren* yang diterbitkan P3M sejak 1984 hingga 1993 juga telah merangsang sikap yang lebih kritis terhadap studi-studi skriptural tradisional dengan menyertai setiap isu yang diangkat dengan tinjauan pustaka secara kritis terhadap sebuah kitab kuning. Gagasan ini sejak saat itu diikuti oleh beberapa majalah lain yang diterbitkan pesantren. Sejak 1988, P3M telah memungkinkan Masdar menjaga agar lingkaran studi (*halqah*) para kiai muda (dengan beberapa kiai senior) terus berjalan, dimana diusahakan untuk memperluas wacana fiqh yang sudah mapan dan menyoroti problem-problem kemasyarakatan yang sejak lama telah terabaikan oleh para ulama NU.

Halqah ini diorganisir dengan bantuan P3M dan Rabithah al-Ma`ahid al-Islamiyah (RMI), sebuah perhimpunan pesantren NU. Beberapa kiai senior seperti Kiai Sahal Mahfudh dan Kiai Imron Hamzah (Rois Syuriyah Jawa Timur) memberikan perlindungan

[14] Tentang jenis pengembangan masyarakat ini dan peranan P3M, lihat bab berikutnya.

mereka, tetapi kebanyakan pertanyaan-pertanyaan dan gagasan-gagasan yang diusulkan berasal dari Masdar. Halqah pertama diadakan pada 1988, di Pesantren Watucongol, Muntilan, Jawa Tengah, ketika di sana diselenggarakan muktamar RMI. Halqah ini dilakukan untuk *memahami kitab kuning secara kontekstual*, tema yang menjadi benang merah yang membentang dalam seluruh acara-acara halqah berikutnya. Masdar dan teman-temannya mengangkat isu penerapan harfiyah kitab-kitab klasik otoritatif dan menganjurkan agar ajaran-ajaran ulama besar zaman lampau hendaknya dikaji dalam konteks sosial dan historisnya. Bukannya bersikap taqlid kepada apa yang tertulis dalam kitab (*qaul*), tetapi memahami dan menerapkan metode analisis dan penalaran (*manhaj*) mereka ke dalam konteks situasi yang baru.

Pemahaman kontekstual terhadap ajaran-ajaran Islam merupakan sebuah tema yang banyak didiskusikan di lingkungan Muslim liberal di Indonesia pada akhir 1980-an, yang menarik karena memberi peluang bagi penafsiran yang lebih luwes atas ajaran-ajaran tersebut dan mengarah kepada penyesuaian terus-menerus kepada berbagai keadaan yang senantiasa berubah. Kontekstualisasi menyatakan relatif apa yang dianggap mutlak oleh kaum tradisionalis literalis dan fundamentalis.

Gagasan pembacaan kontekstual atas kitab kuning ini semula dipahami sebagai respons terhadap diskusi-diskusi di luar lingkungan NU, tetapi gagasan ini dijelaskan kepada para peserta halqah dalam istilah-istilah yang membuatnya terdengar akrab bagi para kiai. Bapak pendiri Mazhab Syafi`i, Imam Syafi`i, menghabiskan sebagian masa hidupnya yang aktif di Irak dan sebagian lagi di Mesir: sebagaimana diketahui dengan baik oleh para kiai, penalaran hukumnya pada periode Iraqi (dikenal sebagai *al-qaul*

al-qadim [pendapat lama], yang diwakili oleh karyanya *Al-Risalah*) berbeda dalam beberapa hal dari penalaran hukumnya pada periode Mesir yang lebih belakangan (dikenal sebagai *al-qaul al-jadid* [pendapat baru], yang terdapat dalam karya matangnya *Al-Umm*).[15] Kedua *qaul* tersebut dianggap sah dan tidak ada yang lebih unggul di antara keduanya. Ini hanya dapat berarti, ungkap Masdar, bahwa perbedaan antara *qaul* "lama" dan "baru" mencerminkan konteks sosial, ekonomi dan politik antara Iraq dan Mesir pada masa Syafi`i.

Argumen ini nampaknya berhasil meyakinkan banyak kiai bahwa konteks telah memainkan peranan dalam perumusan kitab yang paling dihormati sekalipun. Adalah hal yang wajar jika argumen ini tidak diterima dengan gampang, ia menyatakan penolakan terhadap sikap taqlid dan mengutamakan kebebasan yang lebih besar dalam penafsiran. Ia langsung menohok identitas keagamaan NU, yakni sikap taqlid kepada empat mazhab ortodoks (dan, dalam prakteknya, terutama mazhab Syafi`i). Pertanyaan yang diajukan adalah: haruskah sikap taqlid kepada mazhab itu dilihat sebagai taqlid kepada serangkaian aturan-aturan hukum yang tak dapat diubah (*mazhab qauli*), atau sebagai ketaatan kepada metode yang dipakai dalam menetapkan aturan-aturan hukum tersebut (*mazhab manhaji*)? Para pembaru muda tentu saja sangat membela pengertian taqlid yang kedua, dan dalam jangka beberapa tahun saja secara perlahan berhasil memperoleh dukungan dari sebagian ulama senior.

Halqah berikutnya, yang diadakan beberapa bulan setelah muktamar Krapyak, mulai membicarakan pokok persoalan lain-

[15]Kita menemukan perkembangan ini dalam pemikiran Imam Syafi`i ini disebut, misalnya, dalam pidato yang disampaikan KH Ali Ma`shum ketika dia menjabat sebagai Rois Aam NU, "Imam Syafi`i sosok ulama panutan," dalam Ma`shum 1993:136-143, pada hal. 138.

nya, yakni metode penetapan fatwa berdasarkan nash-nash yang ada (*istinbath al-ahkam*). Cara kerja penetapan fatwa tradisional, yang telah dibicarakan di atas, mendapatkan kritik tajam. Mencari kutipan dari sebuah kitab fiqh semata, tanpa analisis lebih jauh, tampaknya membuat pemecahan masalah yang ada dirasakan sangat tidak memuaskan. Lebih dari itu, banyak masalah yang tetap tak terpecahkan dengan prosedur ini karena masalah-masalah tersebut tidak dibicarakan dalam semua kitab klasik otoritatif atau karena terdapat dua pendapat yang saling berlawanan. Sarannya yang jelas-tegas (tetapi kontroversial), sejalan dengan cita-cita mengembangkan pemahaman kontekstual, adalah menganalisis situasi yang ada dan kemudian menggunakan metode (*manhaj*) para pendiri mazhab untuk sampai kepada kesimpulan. Ini jelas sama artinya dengan memberikan kebebasan yang lebih besar bagi penafsiran dan keluwesan dalam pembuatan keputusan mengenai masalah-masalah keagamaan. Dengan demikian, ia menohok ke akar-akar pemahaman yang umum dianut mengenai mazhab, dan itu adalah inti kepribadian NU.

Istilah *istinbath al-hukm* itu sendiri mengandung arti bahwa Hukum (dalam arti Maksud Ilahi) itu sendiri sudah ada, dan tinggal dicari sampai ketemu. Dalam teorinya, tidak ada tempat bagi pendapat atau penalaran manusia biasa. Dalam pandangan kaum tradisionalis, hanya para ulama besar masa lalu (yang meletakkan dasar-dasar empat mazhab ortodoks) yang memiliki pengetahuan dan kemampuan intelektual untuk melakukan ijtihad, penafsiran independen terhadap sumber-sumber Hukum (Al-Qur'an dan Sunnah). Generasi berikutnya harus mengikuti jejak-jejak mereka (taqlid). Kitab-kitab dari empat mazhab ortodoks menurut teorinya tidak mengandung banyak hal baru selain penjelasan-penjelasan atas

ketetapan-ketetapan hukum para pendirinya. Kaum pembaru dan modernis telah menolak prinsip taqlid dan banyak fiqh tradisional, sambil menyeru kembali kepada Al-Qur'an dan Hadits, yang harus ditafsirkan melalui penerapan ijtihad yang bebas (oleh para ulama yang pengetahuannya memadai). NU dan organisasi-organisasi Islam tradisionalis lainnya (seperti Perti) didirikan justru untuk mempertahankan sistem mazhab dari serangan kaum pembaru. Kelompok "kontekstualis" lebih berhati-hati dalam merumuskan kritik mereka terhadap tradisi, tetapi usulan mereka untuk menggantikan *mazhab qauli* dengan *mazhab manhaji* tidaklah sangat berbeda dari ajakan kaum reformis kepada pembukaan kembali pintu ijtihad, namun lebih moderat

Salah satu aspek dari usulan ini tidak lama kemudian dimasukkan, walaupun dengan enggan, ke dalam arus utama resmi pemikiran keagamaan NU. Pada Munas yang diadakan di Bandar Lampung pada Januari 1992, salah satu masalah keagamaan yang didiskusikan adalah masalah *istinbath al-hukm* ini. Ada beberapa usul mengenai bagaimana menetapkan hukum mengenai masalah-masalah yang dalam kitab-kitab fiqh Syafi`i sendiri diputuskan dengan fatwa-fatwa yang saling bertentangan atau sama sekali tidak diputuskan.[16] Usulan-usulan ini diambil langsung dari diskusi-diskusi halqah. Unsur baru yang terpenting adalah konsep pengambilan keputusan secara kolektif (*jama`i*) untuk memutuskan problem-problem yang tidak diputuskan dalam kitab-kitab fiqh yang ada. Walaupun penggunaan istilahnya dihindari, ini sama dengan pengakuan atas ijtihad, walaupun dengan pembatasan bahwa para ulama terkemuka harus sependapat mengenai keputusan yang di-

[16] Teks usulan-usulan ini disediakan bagi para peserta dalam bentuk buku kecil: *Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dan Hirarki Hasil Keputusan Bahtsul Masail. Materi Musyawarah Nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama 1992* (Jakarta : Sekretariat Jendral PBNU, 1992).

ambil. Setelah terlibat pembicaraan yang mendalam, para kiai yang ambil bagian dalam diskusi tersebut menyatakan diri mereka sepakat dengan usulan ini –walaupun sebagian mereka jelas merasakan bahwa dasar-dasar pandangan dunia mereka sendiri sedang digoyang.

Usulan-usulan ini merupakan langkah penting yang selangkah lebih maju dari keputusan muktamar NU pertama mengenai problem adanya ketetapan-ketetapan hukum yang saling bertentangan di dalam kitab-kitab fiqh. Ada jawaban yang menyatakan bahwa keputusan diambil dengan mengikuti hirarki kitab-kitab fiqhnya saja.[17] Usulan tersebut mempertahankan jawaban ini sebagai suatu cara yang dapat diikuti dalam memilih antara beberapa pendapat yang bertentangan dan menambahkan pemilihan pendapat-pendapat yang paling menguntungkan kepentingan orang banyak (*mashlahah*) sebagai prosedur alternatifnya –sebuah prosedur yang memberi ruang bagi penafsiran yang benar-benar bebas. Jika ada masalah-masalah yang jawabannya tidak terdapat sama sekali dalam kitab-kitab fiqh, orang terlebih dahulu harus berusaha menemukan masalah-masalah yang cukup serupa dan menetapkan keputusan hukum dengan cara analogi (*ilhaq*, "menggolongkan" [sebuah problem baru ke dalam sebuah kategori problem yang sudah ada]). Jika tidak ada problem serupa yang dapat ditemukan dalam kitab-kitab, maka pengambilan keputusan hukum secara kolektif tadilah yang akan dijalankan.

Walaupun pendekatan dalam pengambilan keputusan ini

[17] Prioritas tertinggi diberikan kepada pendapat-pendapat yang terdapat baik dalam kitab *Minhaj al-Thalibin* karya Nawawi maupun *Al-Muharrar* karya Rafi`i; urutan berikutnya adalah pendapat-pendapat yang terdapat dalam karya Nawawi saja, yang hanya terdapat dalam kitab Rafi`i, yang dipegang oleh mayoritas ulama, yang dipegang oleh kebanyakan ulama yang berilmu, dan akhirnya pendapat yang dipegang oleh kebanyakan ulama yang saleh (lihat *Ahkam al-fuqaha*, vol. I:7-8). Tentang kitab-kitab fiqh yang disebutkan lihat Bruinessen 1990b :245-6.

mungkin tampak sangat wajar, dapat dibenarkan dan tidak radikal bagi orang luar, ia sangat kontroversial karena merupakan ancaman terhadap posisi kiai tradisional. Jenis pengetahun yang dimiliki para kiai tradisional, yang terdiri dari ketetapan-ketetapan harfiyah yang terdapat dalam kitab-kitab klasik, benar-benar mengalami penurunan nilai dengan adanya pendekatan baru ini. Tidak banyak kiai biasa yang mungkin pernah merenungkan bagaimana para pengarang kitab-kitab tersebut sampai kepada ketetapan hukum mereka. Pemahaman kontekstual mungkin memerlukan keahlian-keahlian yang berbeda dengan keahlian yang dimiliki rata-rata kiai.

Sebuah usulan lain yang erat kaitannya dikemukakan dalam halqah yang sama, dan merupakan ancaman lain terhadap martabat diri kiai. Dikatakan, untuk mengeluarkan fatwa yang tepat mengenai masalah-masalah kontemporer, diperlukan keahlian yang lebih dari pengetahuan hukum Islam semata. Sebelum memberikan fatwa, kiai harus mendengar pendapat para ahli dari masing-masing spesialisasi, dalam kasus yang berkaitan dengan masalah kesehatan harus mendengarkan pendapat ahli kesehatan, dalam masalah ekonomi harus mendengarkan pendapat ekonom, dan seterusnya. Gagasan ini (yang sebelumnya telah disuarakan oleh Kiai Musthofa Bisri) dapat dengan mudah dipandang sebagai sebuah pelanggaran atas kompetensi unik kiai dalam "menemukan hukum". Namun, ada cukup banyak peserta yang setuju dengan gagasan ini, dan berkali-kali dipraktekkan sejak saat itu. (Dua kasus sudah disebutkan di bagian awal bab ini: diskusi tentang pasar modal pada muktamar Krapyak, dan bahtsul masail Jawa Timur mengenai operasi ganti kelamin).

Majelis-majelis halqah berikutnya memusatkan perhatian kepada topik yang berkaitan dengan masalah sosial dan politik, da-

lam rangka merespons keluhan-keluhan yang sering terdengar yang mengatakan bahwa ada banyak fatwa tentang hal-hal yang tidak sangat penting, tetapi hampir tidak ada fatwa mengenai berbagai problem kemasyarakatan yang mendesak. Ada yang mengatakan bahwa para pengorganisir halqah mempunyai tujuan ganda. Pertama, mereka ingin membuat ulama semakin sadar dan peka terhadap problem-problem sosial dan ekonomi. Pada saat yang sama mereka ingin memperluas wacana fiqh yang ada, sehingga mampu mengungkapkan problem-problem masyarakat yang sedang berkembang dan menyatakan solidaritas kepada mereka yang lemah dan tertindas sebagai sebuah keprihatinan keagamaan yang sah.

Jelaslah dari permukaan bahwa tidak ada yang berjalan mudah. Walaupun ada semangat egaliter yang jelas pada masa awal Islam, para ulama di sepanjang sejarah kebanyakan berada di pihak mereka yang kaya dan berkuasa, dan ini tercermin dalam kitab-kitab fiqh. Akan sulit membujuk kiai untuk berani menjauh dari sikap konservatif yang umum terdapat dalam kitab-kitab fiqh. Para pengorganisir halqah berharap agar pemahaman yang lebih baik terhadap perkembangan sosial dan ekonomi dan distribusi hasil pembangunan yang timpang, akan membantu mendekati mereka, dan meyakinkan kiai tentang perlunya sebuah fiqh keadilan sosial. Para ahli dari luar seperti ahli sosiologi pedesaan Loekman Soetrisno, ahli statistik Soetjipto Wirosardjono dan sejarawan Onghokham diundang ke halqah untuk menyumbangkan pandangan-pandangan mereka mengenai problem-problem yang didiskusikan.

Salah satu majelis halqah yang diadakan pada Januari 1992 membicarakan masalah tanah, termasuk isu peka pengambilalihan

tanah oleh negara untuk tujuan-tujuan pembangunan dan penggusuran para penghuninya. Proyek Kedung Ombo (bendungan besar di Jawa Tengah yang menyebabkan banyak penduduk digusur dari tanah mereka tanpa ganti rugi yang memadai) banyak menyita perhatian dalam diskusinya, dan kebanyakan ulama sudah mengetahui kasus-kasus serupa yang lebih kecil di wilayah mereka masing-masing. Mereka tidak berhasil menjembatani kesenjangan antara perasaan instinktif mereka terhadap masalah keadilan sosial dan wacana mengenai hak tanah di dalam kitab-kitab fiqh yang ada –tetapi paling tidak mereka menjadi semakin sadar akan perlunya mengembangkan suatu cara untuk membicarakan isu-isu tersebut secara lebih bermakna.

Majelis halqah yang lain (Mei 1992) membicarakan tentang hubungan antara zakat dan pajak. Masdar sendiri menulis sebuah buku provokatif tentang pokok persoalan ini (Mas`udi 1991). Dalam buku ini, dia berpendapat bahwa pajak yang dipungut oleh negara modern telah menggantikan zakat, dan karena itu tidak perlu lagi mengeluarkan zakat apabila pajak sudah dibayarkan dengan baik. Ini bukanlah sebuah pandangan yang baru, walaupun belum pernah diungkapkan sebelumnya oleh orang NU. Dia meneruskan pandangannya dengan lanjutan yang lebih tidak lazim bahwa pembayaran pajak dan tujuan pemanfaatannya harus tunduk kepada imperatif moral zakat. Kebanyakan kiai yang hadir dalam halqah tersebut menolak cara penalaran Masdar tetapi mendukung kesimpulannya. Kiai Wahid Zaini, kiai muda Madura yang cemerlang dari Probolinggo dan menjabat sebagai ketua RMI, mendapatkan lebih banyak dukungan atas penyataannya bahwa pajak meski tidak identik dengan zakat tetapi merupakan sebuah bentuk kekayaan kolektif, dan karena itu rakyat harus mempunyai ke-

kuatan kontrol yang benar-benar terhadap pembelanjaannya.

Jumlah peserta dalam halqah-halqah ini bervariasi. Di samping Masdar dan beberapa intelektual muda NU lainnya dan para ahli yang diundang, biasanya hadir antara dua puluh sampai tiga puluh kiai, kebanyakan masih muda. Beberapa kiai senior, seperti Kiai Sahal Mahfudh dari Kajen (Pati) dan Aziz Masyhuri dari Denanyar (Jombang), hadir secara teratur dan dengan demikian memberikan legitimasi dan perlindungan terhadap proyek ini, sembari pada saat yang sama memberikan pengaruh yang memoderatkan diskusi-diskusinya. Sebagian kiai lain tampaknya hadir terutama untuk menjaga agar tidak menimbulkan bid`ah yang berbahaya. (sebagian kiai senior sangat curiga terhadap seluruh upaya mengkaji kitab kuning secara kritis dan mengembangkan wacana yang lebih relevan dengan masalah-masalah kemasayarakatan, dan mengkhawatirkan adanya pengaruh "orientalis"). Masdar menulis paper-paper diskusi untuk setiap halqah, dia berusaha membangun kaitan antara dimensi sosiologis dan dimensi fiqh dari problem yang akan dibahas. Paper-paper diskusi ini disebarkan, dan para peserta biasanya mempersiapkan diri mereka dengan mencari bahan-bahan yang relevan dalam kepustakaan. Tidak semua diskusi mencapai hasil-hasil yang tidak kabur, tetapi kenyataan bahwa problem-problem tertentu sudah didiskusikan itu sendiri sudah merupakan capaian penting. Pada 1991 sebuah evaluasi terhadap halqah diadakan selama ini. Hasil evaluasi ini memperlihatkan bahwa para peserta memiliki persepsi dan kesan yang sangat beragam mengenai pengalaman ini.[18] Beberapa peserta muda mengungkapkan rasa frustrasi mereka karena kiai yang lebih tua begitu saja menolak mendengarkan argumen-argumen yang dikemukakan da-

[18] *Laporan Lokakarya evaluasi dan perencanaan halqah* (Laporan intern, Jakarta : P3M/RMI, 1991).

lam halqah. Responden lain, seorang kiai setengah baya, sangat bertanya-tanya apakah P3M mempunyai motif-motif tersembunyi dalam mengorganisir diskusi-diskusi ini; apakah mungkin ia bagian dari agenda tersembunyi kaum Zionis, yang dimasukkan oleh *Friedrich Naumann Stiftung*, lembaga penyandang dana P3M.[19] Namun, kebanyakan peserta mengungkapkan kepuasan mereka karena diskusi-diskusi tersebut telah memperluas cakrawala pemikiran mereka.

Walaupun jumlah pesertanya sedikit, halqah telah memberi dampak penting. Sebagian diskusi dilaporkan di media cetak, sehingga menimbulkan perdebatan di lingkungan yang lebih luas – terutama di kalangan generasi muda. Lebih dari itu, usulan-usulan mengenai metode pengambilan keputusan hukum (*istinbath al-hukm*) yang lebih fleksibel dan bahtsul masail yang lebih canggih, yang telah muncul pada halqah-halqah yang terdahulu, dibawa ke hadapan Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung pada Februari 1992 dan –setelah perdebatan intens– disetujui. Demikianlah, gagasan-gagasan baru disuntikkan ke dalam arus utama pemikiran tradisional. Ada kemungkinan di masa depan yang dekat kelompok halqah akan berulangkali mempersiapkan bahan-bahan diskusi yang diselenggarakan pada musyawarah-musyawarah NU yang lebih resmi dan muktamar-muktamar. Dengan demikian, ia akan berfungsi sebagai saluran komunikasi (dan sebagai saringan) antara generasi muda, yang sedang mencari tanpa kenal lelah gagasan-gagasan Islam yang memiliki relevansi yang lebih besar dengan masyarakat kontemporer, dan kaum ortodoks NU yang mapan.

---

[19] *Friedrich Naumann Stiftung* menyeponsori berbagai kegiatan pengembangan masyarakat P3M, tetapi ternyata menolak mendanai diskusi-diskusi ini karena tidak termasuk dalam batasan kerja pengembangan masyarakat yang mereka anut.

Beberapa pesantren telah meminta bantuan P3M untuk mengorganisir halqah serupa, sebagian mungkin untuk menaikkan posisi pesantren-pesantren itu sendiri. Perdebatan intelektual sedang digemari, walaupun bukan tanpa menimbulkan kontroversi-kontroversi. Salah satu contohnya, pesantren Kasugihan, Cilacap, yang terkenal karena mengkhususkan diri dalam pengajaran kitab *Ihya `Ulumuddin*-nya Al-Ghazali, telah menyelenggarakan tiga kali halqah yang ditujukan untuk mengembangkan pemahaman kontekstual atas berbagai aspek dari kitab yang sangat dihormati ini. Di antara para pesertanya adalah beberapa dosen muda IAIN yang berpendidikan baik, dari latar belakang NU tetapi belum dikenal kiai. Orang-orang muda ini mendominasi kebanyakan diskusi dan mengutarakan pandangan-pandangan yang sangat kritis, yang menimbulkan reaksi keras di kalangan kiai yang hadir, yang menganggap kitab al-Ghazali benar-benar sakral. Ketidaksenangan mereka mengakibatkan tidak berlanjutnya rangkaian halqah ini dan, pada waktu itu, perdebatan pun berakhir. Namun, peristiwa ini hanyalah sebuah gerak mundur yang bersifat temporer, karena pemikiran kritis dan memihak kepada pembaruan telah berpengaruh luas di kalangan generasi muda, termasuk banyak kiai masa depan.

Halqah yang diorganisir oleh Masdar F. Mas`udi dari P3M merupakan forum yang paling kentara dimana pembaruan terhadap praktek fiqh yang ada diperjuangkan, tetapi tidak berarti satu-satunya. Sebagaimana telah dikatakan sebelumnya, terutama dalam diskusi-diskusi informal di kalangan santri tua dan mahasiswa berlatar belakang NU, perdebatan dan pencarian sebuah wacana baru benar-benar hidup. Banyak di antara orang muda yang ini sudah berpengalaman dalam berbagai kegiatan pengembangan ma-

syarakat, dan memiliki kepedulian kepada masalah-masalah keadilan sosial dan ekonomi. Organisasi mahasiswa yang berafiliasi ke NU, PMII, selama beberapa tahun ini telah menjadi salah satu organisasi mahasiswa paling dinamis dalam hal perdebatan intelektual. Kontras dengan mahasiswa Islam modernis, anggota PMII biasanya mempunyai penguasaan yang lebih baik terhadap ilmu tradisional, tetapi bacaan mereka jauh lebih luas dari kurikulum tradisional semata. Sementara para mahasiswa modernis masih banyak dipengaruhi para pengarang seperti Maududi dan Sayyid Qutb, mahasiswa PMII memperlihatkan minat yang besar kepada para pengarang yang lebih radikal, seperti Hassan Hanafi, filosuf Mesir itu. Diskusi-diskusi di lingkungan mereka akhir-akhir ini menjurus ke pokok persoalan keterbelakangan Dunia Ketiga, keadilan ekonomi dan hak asasi –termasuk pertanyaan yang sulit tentang hak-hak perempuan dalam Islam. Perdebatan di lingkungan mahasiswa ini akan semakin memberikan tekanan kepada para ulama di Syuriyah untuk menyoroti masalah-masalah yang sama dan memikirkan kembali banyak pandangan fiqh yang sudah mapan.

BAB 8
WACANA PENTING DI AKHIR 1980-AN (II)
NU DAN PROBLEM SOSIAL-EKONOMI

KEPUTUSAN NU meninggalkan politik praktis dan penegasan kembali dirinya sebagai organisasi keagamaan (*jam`iyah diniyah*) semata, tentu saja tidak berarti bahwa ia bermaksud menarik diri sama sekali dari urusan-urusan duniawi. Lebih tepat, tindakan tersebut berarti peralihan dari satu bentuk gerakan politik kepada bentuk lain. Sejak keputusan Situbondo, para pemimpin NU tetap terlibat aktif dalam kegiatan politik sebagaimana sebelumnya, walaupun tidak melalui jalur-jalur parlemen. NU pun tetap saja menjadi penyalur kepentingan-kepentingan material para pendukungnya. Hal ini sudah berlangsung sejak 1952, terutama melalui patronase politik; selama 1980-an, yang lebih ditekankan adalah upaya-upaya pengembangan masyarakat melalui pesantren dan berbagai usaha pengembangan ekonomi yang disponsori NU. Berbagai eksperimen pengembangan masyarakat di dalam dan sekitar beberapa pesantren terpilih sebenarnya sudah dimulai pada 1970-an, walaupun bukan atas bantuan NU. Secara signifikan, pada Muktamar Sitobondo, yang menyatakan meninggalkan politik praktis, NU untuk pertama kalinya mendorong upaya-paya pengembangan masyarakat ini dan sejumlah orang terlibat di dalamnya mendapat jabatan di PBNU.

KONSEP PENGEMBANGAN MASYARAKAT MELALUI PESANTREN[1]

Prakarsa pertama untuk menggelar berbagai kegiatan yang berhubungan dengan pengembangan masyarakat di pesantren berasal dari luar NU. *LP3ES* Jakarta, dalam upaya mencari akses ke masyarakat bawah (*grassroot*) dan pembangunan bawah-atas, merupakan pihak pertama yang menganggap pesantren sebagai jalur potensial. Namun, langkah kongkret pertama diambil oleh Departemen Agama yang, dibawah kendali Menteri Agama bukan NU pertama, Mukti Ali (menjabat 1971-78), mulai mensponsori proyek-proyek peningkatan pendapatan (*income generating*) di pesantren.

LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial) resmi berdiri pada 1971 dan segera menjadi salah satu organisasi non-pemerintah (ornop), yang bergerak dalam pengembangan masyarakat, paling penting di Indonesia. Ia berkembang dari sebuah proyek bantuan Friedrich Naumann Stiftung (FNS), Jerman (yang berafiliasi dengan Partai Liberal), yang dimulai pada 1969, dan FNS terus menjadi sponsor luar negerinya yang paling penting. Staf LP3ES direkrut dari kalangan aktifis Orde Baru yang secara longgar dikenal sebagai "Angkatan 66". Direkturnya yang pertama adalah Nono Anwar Makarim, pemimpin redaksi surat kabar milik para aktifis mahasiswa, KAMI. Kebanyakan aktifis ini berasal dari kalangan yang berlatar belakang sosial jauh dari dunia pesantren, dan terbentuknya jaringan (*linking*) mereka dengan pesantren sama sekali bukan proses yang

[1] Bagian berikut ini didasarkan atas banyak wawancara, selama bertahun-tahun, dengan orang-orang yang melalui caranya masing- masing terlibat dalam upaya-upaya pengembangan masyarakat, terutama KH. Abdul Basith, M.M. Billah, M. Dawam Rahardjo, Driyantono (Toni Pangou), Fahmi D. Saifuddin, Habib Chizin, KH. Hannam Ja`far, Helmy Aly, KH. Jusuf Hasjim, Mokhtar Abbas, Prof. A. Mukti Ali, Mun`im Saleh, dan Said Budairy.

berjalan dengan sendirinya.

Pada sebuah seminar tentang partisipasi dalam pembangunan, yang diselenggarakan secara bersama oleh LP3ES dan Majalah Mingguan *TEMPO* (usaha lain dari para intelektual muda Orde Baru), untuk pertama kalinya pesantren disebut sebagai jalur potensial bagi upaya-upaya pembangunan tingkal lokal. LP3ES kemudian memulai sebuah program penelitian mengenai pesantren dan potensinya bagi pembangunan. Dawam Rahardjo, seorang ekonom muda yang kelak menjadi salah seorang intelektual Muslim liberal Indonesia paling terkemuka, diserahi tanggung jawab memegang program ini. Dawam adalah satu-satunya orang di LP3ES yang sempat mengenal pesantren; pada usia mudanya dia pernah belajar sebentar di Krapyak dan melalui berbagai kegiatan sebelumnya di HMI, dia mengenal paling tidak beberapa orang yang berlatar belakang pesantren. Menyadari bahwa untuk mendapatkan akses ke pesantren dia akan memerlukan dukungan lingkungan NU, dia mengajak Zamroni, aktifis mahasiswa sebayanya, bekerjasama. Zamroni adalah salah seorang tokoh NU terkemuka di samping Subchan yang ambil bagian dalam demontrasi-demonstrasi mahasiswa tahun 1966, yang menjadi ketua front aksi bersama mahasiswa, KAMI. Karena itu, dia dapat bertindak sebagai perantara antara para pendukung Orde Baru dan warga NU. Melalui Zamroni, beberapa orang muda NU direkrut ke dalam proyek tersebut.

Titik berangkat Dawam Rahardjo adalah apresiasi yang lebih positif terhadap pesantren dan potensinya –mengenai hal ini dia lebih optimis daripada kebanyakan teman-temannya. Dia pernah membaca pandangan Rabindranath Tagore tentang pendidikan, dan juga berkenalan dengan gagasan-gagasan Dr. Soetomo, tokoh

Nasionalis Indonesia, yang bahkan sejak sebelum kemerdekaan sudah memuji pesantren sebagai lembaga pendidikan dasar pribumi yang mandiri.[2] (Gagasan-gagasan serupa tapi lebih radikal, dari Ivan Illich, waktu itu belum dikenal di Indonesia, tetapi cukup populer pada 1980-an). Ketika mengingat kembali pandangan-pandangan di kemudian hari, Dawam berpikir tentang pesantren sebagai "centre of excellence" yang terkait dengan lingkungan pedesaannya, dan percaya bahwa kiai, sebagai bagian dari elite desa, dapat bertindak sebagai "agen perubahan".[3]

Ternyata terdapat beberapa contoh historis pesantren yang berfungsi sebagai agen perubahan, dan contoh-contoh ini kemudian sering dikutip sebagai sumber inspirasi. Setelah kembali dari Mekkah pada akhir abad ke-19, Muhammad Arsyad al-Banjari tidak hanya mendirikan sebuah mesjid dan sekolah di Martapura (Kalimantan Selatan) tetapi juga menggali sebuah parit yang panjang untuk pengairan dan membuka sebuah lahan pertanian yang luas. Di Jawa pun pesantren seringkali dibangun jauh dari daerah yang sudah didiami orang, dengan membuka hutan. Atau, menyertai pembukaan perkebunan tebu dan pabrik gula yang meluas ke arah selatan dan berusaha menanamkan norma moral mereka kepada masyarakat di sana. Kiai Hasjim Asj`ari diceritakan sengaja mendirikan pesantren Tebuireng (yang berarti "tebu hitam") di dekat pabrik gula Cukir, di sebuah wilayah yang penuh dengan perampokan, perjudian, adu jago, serta pelacuran. Dan sedikit demi se-

---

[2] Lihat perdebatan tentang "pendidikan nasional" antara Soetomo dan "pelopor pemberatan" Sutan Takdir Alisjahbana pada 1935-36, dicetak ulang dalam Mihardja 1977, terutama artikel Soetomo "Nationaal-Onderwijs-Congres" (hal. 43-51). Soetomo memuji pesantren sebagai lembaga yang menanamkan semangat kerjasama, dan dimana anak-anak dari berbagai latar belakang sosial yang beragam diperlakukan sama. Soetomo, yang berlatar belakang priyayi, sampai kepada apresiasinya yang positif terhadap pendidikan pesantren melalui hubungannya dengan Kiai Wahab Chasbullah, lihat Soebagijo 1972:24.

[3] Bdlc. analisis yang sama dari Clifford Geertz, yang beberapa tahun sebelumnya mengidentifikasikan kiai sebagai perantara yang berada di tempat strategis antara masyarakat desa dan dunia yang lebih luas (Geertz 1960a).

dikit berhasil menghilangkan ekses-ekses buruk dari perbuatan dosa, atau mungkin hanya pendosanya, dari wilayah tersebut.[4]

Dengan menempatkan diri pada posisi tersebut, para aktifis LP3ES terlebih dahulu harus mencari tahu apa yang dapat mereka pelajari dari pesantren dan apa yang dibutuhkan sebelum membuat rencana aksi kongkret. Dawam dan kawan-kawannya mulai dengan sebuah survei terhadap berbagai jenis pesantren. Mereka meneliti isi dan metodologi pendidikan, pola kewenangan di pesantren, penerimaan santri serta hubungan pesantren dengan masyarakat luas.[5]

Sebagai langkah berikutnya, LP3ES berusaha menciptakan hubungan yang lebih baik antara para intelektual-kota-modern dan dunia pesantren, pertama-tama dengan menyelenggarakan sebuah sarasehan yang mempertemukan kedua dunia tersebut (pada 1974), kemudian merekrut orang-orang pesantren untuk terlibat dalam proyeknya. Nashihin Hasan dan Abdullah Syarwani termasuk para aktifis yang paling awal direkrut dari pesantren (nama yang terakhir pada waktu itu menjabat sebagai sekretaris pondok di Tebuireng), dan mereka terus memainkan peranan-peranan dalam upaya pengembangan masyarakat pada akhir 1970-an dan awal 1980-an. Orang yang direkrut agak belakangan adalah Abdurrahman Wahid, yang sebenarnya datang ke Jakarta untuk bekerja di LP3ES tetapi segera terlibat dalam begitu banyak kegiatan lain di sana sehingga keterlibatan langsungnya dalam proyek pengembangan masyarakat di atas tetap agak marjinal.[6]

---

[4]Dalam sebuah percakapan dengan Dawam Rahardjo pada 26 Agustus 1992, dia menunjuk dua kasus ini sebagai bukti potensi pesantren sebagai agen perubahan. Keduanya telah menjadi contoh standard, yang sering diceritakan kembali, dan berangsur-angsur semakin dibumbui, dalam banyak kesempatan.

[5]Hasil pertama dari penelitian ini diterbitkan dalam Rahardjo 1973, Prasodjo et. al. 1974, dan Rahardjo (ed) 1974

[6]Ketidak-rukunan pribadi antara Abdurrahman Wahid dan Dawam Rahardjo segera muncul ke permukaan. Masa kerjasama yang singkat ini, dimana masing-masing merasa direnehkan oleh yang lain, meninggalkan

Namun, putera mahkota NU yang lain, Fahmi Saifuddin (putera Saifuddin Zuhri), menjadi terlibat secara mendalam dalam berbagai upaya pengembangan masyarakat. Sebagai orang yang terdidik sebagai dokter, dan secara umum dikenal sebagai orang muda yang berpikiran sangat cemerlang di NU, Fahmi hampir tidak mewakili dunia pesantren, tetapi latar belakang keluarganya membuatnya gampang masuk dan mempengaruhi lingkungan NU. Dia menjadi salah seorang pemikir dan aktifis yang paling menonjol, dan memainkan peranan kunci dalam menjadikan kegiatan-kegiatan ini diterima sebagai program resmi NU.

UPAYA PEMERINTAH MENGALIRKAN PEMBANGUNAN KE PESANTREN

Sementara LP3ES, terutama pada masa awalnya, menahan diri untuk tidak melakukan campur tangan langsung di pesantren dan memusatkan diri kepada penelitian dan komunikasi, pemerintah mengambil tindakan yang lebih bersifat campur tangan (intervensionis), yang pertama kali tampak pada masa Mukti Ali menjabat sebagai Menteri Agama. Mukti Ali, Menteri Agama Orde Baru yang pertama, adalah 'orang luar' dalam dunia politik Jakarta, mendapat pendidikan di luar negeri, dan menjadi guru besar ilmu perbandingan agama, yang berpikiran pembaru di IAIN Yogyakarta. Para intelektual muda Muslim mengenalnya sebagai seorang pemikir independen dan liberal, yang tidak hanya bersikap toleran tetapi juga mensponsori perdebatan terbuka dan menghor-

perasaan sakit hati yang mengganggu hubungan mereka sejak saat itu. Walaupun memiliki gagasan dan sikap yang serupa, mereka tidak dapat bekerja bersama. Ketika mereka menjadi orang yang memainkan peranan publik yang semakin penting, rasa permusuhan pribadi mereka juga mempengaruhi organisasi dimana mereka menjadi anggota terkemukanya.

mati pandangan-pandangan yang menyimpang dari kebiasaan. Diharapkan, dia akan menyebarkan gagasan-gagasannya tentang pembaruan keagamaan dan kemasyarakatan. Lebih dari itu, salah satu tugas yang jelas harus dia tangani adalah mendefinisikan kembali hubungan departemennya dengan NU dan dunia pesantren pada umumnya. Berbeda dengan kebanyakan (mantan) aktifis mahasiswa di atas, Mukti Ali pernah berkenalan langsung dengan dunia pesantren –dia pernah belajar di sebuah pesantren terkenal di Tremas, Pacitan. Dia juga mempunyai pikiran yang sudah baku mengenai apa yang bernilai dalam dunia pesantren dan apa yang harus diubah.

Dia sendiri ingat sebagai langkah pertama yang paling penting adalah tindakan yang direncanakan menyatukan dunia pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional (dan karena itu memungkinkan para lulusan pesantren melakukan mobilitas sosial). Keputusan Bersama Tiga Menteri (yakni, Menteri Dalam Negeri, Menteri Pendidikan, dan Menteri Agama, yang dikeluarkan pada 1974)[7] menetapkan bahwa mulai saat itu ketiga tingkat pendidikan madrasah (*ibtida'iyah, tsanawiyah* dan *aliyah*) disetarakan dengan SD, SMP dan SMA, yang membuat perpindahan antara kedua jenis pendidikan ini bisa dilakukan. Kebijakan ini secara implisit sama dengan campur tangan yang sangat jauh ke dalam kurikulum madrasah, untuk penyetaraan tingkatan itu mensyaratkan dimasukkannya mata pelajaran-mata pelajaran umum dan standardisasi kurikulum. Pesantren gaya-lama yang tidak memberikan pendidikan gaya-madrasah tidak terpengaruh apa-apa; pesantren-pesantren ini tidak memberikan ijazah sama sekali. Pesantren lain juga bebas

[7]Menteri Amir Machmud, Sjarief Thayeb, dan A. Mukti Ali. Menteri Dalam Negeri dilibatkan karena para guru sekolah dasar negeri ditunjuk oleh pemerintah setempat dan menerima gaji dari Departemen Dalam Negeri.

untuk tidak mengikuti kurikulum madrasah, tetapi hal ini berarti bahwa lulusannya akan rugi dibandingkan dengan lulusan pesantren yang mengikutinya.

Keputusan menteri ini sangat effektif meletakkan pesantren di bawah tekanan, dan dalam kadar tertentu mengakibatkan terjadinya penyeragaman arah pesantren. Ia barangkali punya pengaruh lain yang menyeluruh, yakni menarik dunia pesantren menjadi semakin dekat dengan masyarakat Indonesia secara luas dan membantu mobilitas sosial para santri. Namun, dunia pesantren tidaklah seluruhnya senang dengan keputusan tersebut. Sebagian pengamat mengeluhkan bahwa kurikulum madrasah, di mana 70 % waktu pengajaran diperuntukkan bagi pengetahuan umum dan hanya 30 % yang diperuntukkan bagi pelajaran agama, hanya menghasilkan lulusan yang tidak mempunyai pengetahuan yang memadai dalam keduanya. Banyak kalangan lain yang menganggap "keputusan bersama" tersebut sebagai lonceng kematian otonomi pesantren.

Untuk mempermudah pesantren menyesuaikan diri dengan kurikulum madrasah yang sudah dibakukan, "keputusan bersama" menyertakan pula bantuan pemerintah dalam bentuk penempatan staf pengajar tambahan dengan biaya dari Departemen Pendidikan (untuk mata pelajaran umum) dan Departemen Agama. Para guru ini, jelas, tidak begitu tergantung kepada kiai daripada para guru yang dipilih dan digaji oleh kiai sendiri. Bisa juga terjadi Departemen Agama, yang tidak lagi dikuasai NU, menunjuk seorang guru dari kalangan pembaru untuk ditempatkan di pesantren yang berafiliasi dengan NU. Tidak sulit membayangkan konflik-konflik yang dapat dan sudah terjadi dalam situasi semacam ini.

Tidak hanya kiai yang nampak kehilangan sebagian otonomi-

nya, sebagian yang lain juga merasakan penyeragaman arah pendidikan madrasah dan pemberian ijazah juga merupakan ancaman terhadap kemandirian santri. Sebagian kiai, seperti Kiai Hamam Ja`far dari Pabelan, walaupun menawarkan kurikulum modern di pesantren mereka secara sengaja menolak memberikan ijazah kepada para santrinya, agar mereka tidak akan merasa tergoda untuk menjadi pegawai negeri.

Namun, cita-cita Mukti Ali bukanlah agar santri pindah ke sekolah umum dan menjadi pegawai negeri, tetapi agar mereka kembali ke desa masing-masing sebagai orang yang berguna, memberikan sumbangan atas perkembangan moral dan ekonomi masyarakat desa. Untuk tujuan ini, dia yakin, pesantren –terutama yang tidak menawarkan kurikulum madrasah– harus mengajarkan berbagai keterampilan praktis kepada santri di samping pengetahuan agama. Departemen Agama memulai sebuah proyek pelatihan yang mengajarkan berbagai keterampilan teknis sederhana dan kegiatan-kegiatan peningkatan pendapatan (seperti memelihara ikan tambak dan beternak ayam) di beberapa pesantren terpilih. Proyek percontohan lain yang dirintis Departemen Agama berkaitan dengan kegiatan-kegiatan pemeliharaan kesehatan dan kepramukaan. Proyek-proyek ini tidak sangat berhasil, karena tidak banyak kiai yang bersemangat menyambut gagasan tersebut. Kiai Bisri Syamsuri, Rois Aam NU, akhirnya menandai akhir dari berbagai percobaan ini dengan pernyataan pedas. Dia menyatakan benar-benar tidak mengerti bagaimana Menteri Agama sampai kepada pikiran mengubah pesantren menjadi kandang ayam.[8] Di beberapa pesan-

[8]Mukti Ali beranggapan bahwa reaksi Kiai Bisri bisa begitu negatif karena prakarsa tersebut datang dari luar NU (Wawancara, 22 Januari 1994). Pada tahun-tahun itu, bisa dimengerti, para pemimpin NU curiga terhadap prakarsa-prakarsa baru yang berasal dari Departemen Agama, yang mereka pandang sudah bersih dari pengaruh NU. Dalam retrospeksi, banyak orang lain yang juga percaya bahwa campurtangan ini, betapapun baik maksudnya, mempunyai dampak negatif terhadap kualitas intelektual pendidikan pesantren.

tren dimana proyek-proyek ini tetap dijalankan, konflik kepemimpinan muncul antara kiai dan pemimpin program. Konflik-konflik ini mencerminkan tidak hanya ketidaksetujuan terhadap sasaran-sasaran implisit program tetapi juga perbenturan antara dua jenis kepemimpinan yang berbeda, dengan pandangan hidup yang bertentangan.

LP3ES, P3M DAN "PESANTREN PEMBANGUNAN"

Eksperimen praktis pertama LP3ES dengan proyek pengembangan masyarakat yang berbasis di pesantren dimulai di pesantren Pabelan pada akhir 1970-an. Kiai Pabelan, Hamam Ja`far, pernah belajar di pesantren modern Gontor, dan menerapkan metode dan isi pendidikan Gontor di pesantrennya, dengan sangat menekankan kemandirian santri. Sebagaimana Gontor, pesantren Pabelan lebih berafiliasi dengan mantan Masyumi daripada dengan NU. Kiai Hamam membuka pesantrennya bagi para aktifis LP3ES dan bersedia bekerjasama menjalankan berbagai eksperimen. Pada sebagian besar periode 1980-an, dia tetap merupakan salah seorang "kiai pembangunan" paling terkemuka.

Abdurrahman Wahid lah yang mendekati LP3ES agar menyebarluaskan upaya-upayanya dan sekaligus memilihkan beberapa pesantren yang berafiliasi dengan NU. Pesantren besar An-Nuqayah di Guluk-guluk (Madura Timur) dan pesantren Maslakul Huda di Kajen (Pati) merupakan pilihan yang paling menguntungkan, karena keduanya memiliki kiai yang sangat tulus (KH Sahal Mahfudh dan KH Abdul Basith), yang secara aktif terlibat dalam eksperimen-eksperimen tersebut. Di kedua pesantren ini, upaya-upaya pengembangan yang diarahkan kepada masyarakat sekitar yang sa-

ngat miskin dan hanya sebagian kecil yang diarahkan kepada para santri mereka sendiri. Pesantren NU lain yang menerima bantuan LP3ES pada tahun-tahun awal adalah, antara lain, pesantren Tebuireng (mendirikan perpustakaan santri), Cipasung dekat Tasikmalaya (menyediakan air bersih), Paiton (Probolinggo) dan Blok Agung (Banyuwangi).

Berbeda dengan wacana belakangan yang menghubungkan ornop dengan pendekatan "bawah-atas" sebagai alternatif terhadap kebijakan-kebijakan pembangunan "atas-bawah" yang dijalankan pemerintah, Proyek-proyek LP3ES saat itu pada umumnya sejajar dengan, atau perluasan dari, program-program pemerintah. Program di pesantren pun ternyata lebih menyerupai program LP3ES lainnya, yang ditujukan kepada para wiraswastawan kecil. Program-program tersebut umumnya terdiri dari tiga komponen: pengembangan keterampilan dan sikap (kewiraswastaan), pengenalan teknologi tepat guna, dan peningkatan pendapatan –yang terdiri dari berbagai program yang serupa dengan program Mukti Ali.

Untuk program pengenalan teknologi tepat guna LP3ES bekerjasama dengan sekelompok aktifis mahasiswa Institut Teknologi Bandung (ITB), yang mendirikan sebuah ornop untuk pengembangan teknologi tepat guna, Yayasan Mandiri. Anggota yayasan Mandiri, sebagian tinggal dan bekerja di pesantren dalam waktu yang cukup lama, berusaha memperkenalkan berbagai teknologi tepat guna yang mereka kenal, yang paling berhasil adalah penggunaan ferro-semen untuk atap dan beberapa jenis pompa untuk mendapatkan air bersih. Pelatihan kewiraswastaan dalam proyek ini di antaranya berisi pembentukan usaha bersama di pesantren. Di Kajen dan Guluk-guluk, usaha bersama simpan pinjam juga didirikan di desa-desa sekitarnya sebagai sarana untuk melatih orang

desa dalam mengelola modal.[9]

Berkat bantuan lembaga dana dari luar negeri, jumlah proyek pengembangan masyarakat yang kecil yang dilaksanakan di dalam dan sekitar pesantren secara bertahap bertambah. Friedrich Naumann Stiftung (FNS), salah satu lembaga dana luar negeri, sangat berharap keberhasilan pelaksanaan pengembangan masyarakat di pesantren dan mendanai hampir semua program LP3ES yang dilaksanakan untuk pesantren. (Lembaga dana luar negeri besar lainnya, NOVIB Belanda, secara terpisah mendanai beberapa proyek di pesantren yang berafiliasi dengan Masyumi, yang paling terkenal adalah "pesantren pertanian" Darul Fallah, Bogor). Namun, menurut anggaran dasarnya, FNS tidak bisa mendanai suatu proyek lebih dari sepuluh tahun. Inilah salah satu alasan kenapa pada tahun 1983 sebuah ornop baru untuk pengembangan masyarakat melalui pesantren, yang diberinama P3M, didirikan. LP3ES tidak menghentikan program pesantrennya, tetapi untuk sepuluh tahun berikutnya kebanyakan bantuan FNS untuk dunia pesantren disalurkan melalui P3M. P3M adalah singkatan dari Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat. Di antara para pendirinya kita menemukan beberapa orang yang juga terlibat dalam proyek LP3ES, tetapi P3M lebih merupakan usaha bersama kalangan NU dan Masyumi, tanpa kehadiran beberapa intelektual "sekuler" dan non-Muslim sebagaimana yang terdapat dalam LP3ES. (Sebagian informan saya, ternyata, percaya bahwa P3M didirikan pertama-tama agar kalangan Masyumi dapat mengendalikan sepenuhnya proyek-proyek pengembangan masyarakat melalui pesantren dan mencegah campurtangan "kaum liberal" di

[9]Tinjauan-tinjauan terhadap berbagai program pengembangan melalui pesantren diberikan dalam tulisan Arief Mudatsir, Ison Basuni dan Irchamni Sulaiman dalam Rahardjo (ed.) 1985, dan dalam Saifuddin 1988:36-47.

dalamnya). Nama-nama pengurusnya adalah Dawam Rahardjo dan juga Adi Sasono, yang juga aktifis ornop berpengalaman (dan pendukung Masyumi); Kiai Soleh Iskandar, seorang mantan aktifis Masyumi yang mendirikan "pesantren pertanian" Darul Fallah; Tuty Alawiyah, seorang mubaligah terkenal dan pimpinan pesantren terbesar di Jakarta; Kiai Hamam Ja`far dari pesantren Pabelan; Habib Chirzin, pemimpin muda Muhammadiyah yang berpengalaman dalam ornop; serta Abdullah Syarwani dan Nashihin Hasan, dua "orang lapangan", yang secara praktis aktif dalam proyek-proyek awal pengembangan masyarakat melalui pesantren. Tokoh NU paling terkemuka yang menjadi anggota pengurus adalah Jusuf Hasjim dan Kiai Sahal Mahfudh, keduanya dianggap berperan lebih aktif ketimbang kebanyakan anggota pengurus yang lain.

Walaupun P3M secara empatik tidak berafiliasi dengan NU, kelompok sasaran dari kegiatan-kegiatannya sedikit banyak adalah warga NU juga. Semua proyeknya ditempatkan di pesantren. Pelatihan manajemen dan pengorganisasian merupakan komponen utamanya; kegiatan lain meliputi pelatihan komunikasi lisan dan tertulis, koperasi, teknologi tepat guna, eskperimen dengan jenis pendidikan alternatif, dan (lebih belakangan) diskusi halqah yang telah dibicarakan pada bab sebelumnya.

Setelah periode awal yang sangat memberi harapan dan penuh kepercayaan kepada potensi "emansipatoris" pesantren (yang tercermin dalam berbagai tulisan dalam Rahardjo 1985 dan dalam Ziemek 1986), perkembangan selanjutnya disusul dengan ketidakpuasan dan keraguan di kalangan banyak aktifis muda yang berpartisipasi dalam proyek-proyek tersebut dan merasa terhalangi oleh hubungan-hubungan hirarkis di dunia pesantren. Kesangsian

serius muncul mengenai peluang keberhasilan proyek-proyek pengembangan masyarakat melalui pesantren tersebut.[10]

Di beberapa pesantren muncul konflik-konflik kepentingan yang menyolok antara kiai dan pesantren di satu pihak dan desa-desa sekitar di pihak lain. Para aktifis muda pada umumnya bermaksud bekerja untuk, dan memobilisasi, orang-orang paling miskin di wilayah garapannya –dan itu bisa berarti perombakan tatanan sosial yang berlaku. Mereka sering merasa kecewa karena kiai tidak punya keinginan untuk ikut serta dalam transformasi sosial semacam itu, dan berusaha keras mempertahankan dan jika mungkin memperkuat posisi kepemimpinan dan kekuatan ekonominya sendiri. Dalam berbagai proyek yang berbasis di pesantren barangkali ada kontradiksi inheren antara sifat hirarkis dunia pesantren dan tujuan melayani kepentingan orang-orang miskin. Banyak aktifis muda menjadi sangat skeptis atau bahkan sinis terhadap motif-motif tersembunyi kiai untuk mendapatkan proyek-proyek tersebut. Di pihak lain, beberapa kiai merasa bahwa para aktifis ini sama sekali melupakan kepentingan pesantren sebagai pusat pendidikan dan kegiatan keagamaan.

NU DAN "SYU`UN IJTIMA`IYAH"

Departemen Agama maupun ornop, LP3ES dan kemudian P3M, sudah berusaha melaksanakan kerja pengembangan di dan melalui pesantren, yang tetap merupakan basis terpenting NU. Sebagaimana telah kita saksikan, LP3ES harus merekrut orang-orang

[10] Lihat kritik tajam dalam Kuntowijoyo 1988. Pengarang ini yang sangat dihormati sebagai sejarawan Muslim ini tidak berafiliasi dengan NU, dan banyak yang merasa tidak senang dengan kritiknya. Namun, beberapa orang muda yang terlibat secara aktif dalam berbagai proyek ini pun memberikan kritik yang bahkan lebih tajam.

yang berafiliasi dengan NU untuk mendapatkan akses ke dunia pesantren. Di P3M, beberapa anggota NU memegang posisi penting. Namun, keterlibatan mereka adalah atas nama pribadi, bukan sebagai wakil NU. Memakan waktu lama bagi NU sebagai organisasi untuk terlibat dalam pengembangan masyarakat. Pengurus P3M dan juga kebanyakan kiai tampaknya memiliki pandangan yang berbeda-beda mengenai bagaimana NU harus melayani kepentingan umat –patronase dalam berbagai bentuknya dikenal lebih awal.

Namun, gagasan bahwa pengembangan masyarakat adalah keprihatinan sah atau bahkan wajib bagi NU bukanlah sesuatu yang baru. Para bapak pendiri pun, sebagaimana kita lihat, telah mencantumkan "usaha memajukan pertanian, perdagangan dan kerajinan" ke dalam anggaran dasar organisasi ini.[11] Pada akhir 1930-an, di bawah kepemimpinan Machfoezh Siddiq, NU merintis upaya yang cukup serius untuk mendirikan koperasi, *Syirkah Mu`awanah,* di kalangan anggotanya. Pendudukan Jepang tampaknya telah menyebabkan upaya-upaya ini layu sebelum berkembang. Penekanan yang sangat kuat kepada perjuangan politik selama revolusi dan periode Soekarno terus mengalihkan perhatian dari pengembangan masyarakat bawah. Bukanlah suatu kebetulan bahwa proses depolitisasi gradual yang dimulai pada tahun 1970-an berjalan beriringan dengan munculnya kembali minat baru kepada masalah-masalah tersebut.

Ungkapan pertama dari minat baru ini mungkin harus ditemukan dalam keputusan yang disetujui muktamar Semarang pada 1979. Keputusan-keputusan ini menghimbau agar NU lebih berpartipasi secara berarti dalam pembangunan nasional dan membe-

[11] Lihat pasal 3.f, dikutip pada bab 1 di atas.

rikan sumbangan bagi "proses demokratisasi, upaya menghapuskan kebodohan, kemiskinan dan keterbelakangan, upaya untuk menegakkan *rule of law* dan membela keadilan, upaya untuk memelihara sumber daya alam dan melindunginya dari polusi, pengrusakan dan penyalahgunaan dan lain-lain." (PBNU 1979: 6). Secara signifikan, sasaran-sasaran ini yang pada saat itu diungkapkan sebagai kembali kepada "semangat 1926" (istilah *Khitthah* belum diciptakan saat itu). Semua rekomendasi ini tetap sangat abstrak dan nampaknya tidak ada penafsiran yang diterima dengan suara bulat tentang bagaimana hal itu diterjemahkan ke dalam praktek. Mereka yang getol dengan pengembangan masyarakat, yang barangkali membantu merumuskannya, jelas berpikir tentang kegiatan-kegiatan mereka sendiri, tetapi apa yang mereka pikirkan masih merupakan pandangan minoritas. Kebanyakan kiai sama sekali tidak percaya bahwa NU harus terlibat dalam berbagai kegiatan sosio-ekonomi.

Pada tahun-tahun berikutnya, ada banyak upaya agar gagasan ini dapat diterima, paling tidak prinsipnya. Dengan menggunakan ungkapan bahasa Arab –sehingga terdengar lebih Islami– *Syu`un Ijtima`iyah* (kepedulian sosial), mereka yang getol dengan pengembangan masyarakat dan sebagian simpatisannya, seperti Kiai Achmad Siddiq, berusaha mempopulerkan konsep keterlibatan dalam pengembangan kehidupan sosial dan ekonomi sebagai tujuan sah NU. Kekaburan istilah ini membantu membuatnya diterima, namun tetap saja tidak terjadi kebulatan pendapat mengenai apa persisnya yang dimaksud dengan "kepedulian sosial" itu.

Rekomendasi-rekomendasi tentang syu`un ijtima`iyah yang dirumuskan pada Munas 1983 berkaitan dengan pemudahan pelaksanaan ibadah haji, pengawasan makanan dan minuman untuk

menjamin kehalalannya, bimbingan bagi mereka yang baru memeluk Islam, dan persoalan-persoalan serupa (PBNU 1984: 26-7). Namun, rangkaian rekomendasi lainnya mendukung sejumlah proyek percontohan dalam bidang pendidikan, koperasi, bantuan hukum dan penyediaan air bersih. Muktamar Situbondo memperlihatkan kemenangan kelompok yang getol dengan pengembangan masyarakat, dan hal itu tercermin dalam program-program kerja yang memuat bab-bab panjang tentang kerja-kerja (karitatif) sosial, upaya-upaya ekonomi (kerja pengembangan desa mandiri) dan perbaikan kondisi buruh (PBNU 1985a: 146-51). Beberapa bulan setelah Muktamar Situbondo, PBNU mendirikan sebuah ornop untuk pengembangan masyarakat, Lakpesdam, yang diberi tugas menerjemahkan rekomendasi-rekomendasi Situbondo tentang *Syu-`un ijtima`iyah* ke dalam praktek.[12] Penanggung jawab utamanya di PBNU adalah Fahmi Saifuddin, dan anggota-anggota staf direkrut dari orang-orang NU yang sudah memiliki pengalaman dalam kegiatan pengembangan masyarakat. Kebanyakan mereka adalah yang sudah pernah bekerja di program LP3ES (seperti Abdullah Syarwani, yang sebentar menjadi direktur Lakpesdam) atau di ornop besar lainnya; beberapa yang lain (Mustafa Zuhad, Ichwan Syam) sebelumnya aktif di organisasi mahasiswa NU, PMII.

Kegiatan-kegiatan awal Lakpesdam tidak berbeda dengan kegiatan banyak ornop Indonesia serupa: memberikan pelatihan manajemen dan kepemimpinan, berusaha merangsang kegiatan-kegiatan peningkatan pendapatan dalam bidang pertanian dan industri rumah tangga, dan mendirikan kelompok-kelompok usaha bersama. Berbeda dengan LP3ES, Lakpesdam tidak bekerja terutama melalui pesantren tetapi di komunitas-komunitas lokal yang

[12] Nama Lakpesdam adalah singkatan dari Lajnah Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia.

umumnya dianggap anggota NU. Dukungan dana luar bagi kebanyakan kegiatan Lakpesdam disediakan oleh Asia Foundation.

Lakpesdam belum berbuat banyak selain sejumlah kecil proyek percontohan di berbagai bagian pulau Jawa dan masing- masing satu proyek di Lombok dan Sulawesi Selatan. Sasaran proyek-proyek ini adalah produsen kecil dalam bidang kerajinan dan pertanian semi-tradisional: produsen tempe dan krupuk, peternak ayam dan kambing dan petani tambak.

Pengalaman proyek tambak Lakpesdam mengilustrasikan dilema yang tak terelakkan dalam pengembangan masyarakat. Pengembangbiakan udang untuk ekspor merupakan aktifitas ekonomi yang berkembang dengan cepat, dan semakin banyak daerah pantai yang dipenuhi dengan berderet-deret tambak. Hasil tertinggi diperoleh dengan pengembangbiakan intensif dalam kolam-kolam buatan modern, di mana arus masuk dan keluar air dapat diatur secara cermat. Tambak tradisional tidak dapat bersaing dengan tambak modern ini, dan penalaran ekonomi akan menyatakan bahwa petani tambak tradisional akan dapat bertahan dalam jangka panjang hanya apabila mereka sesegera mungkin beralih ke pertanian tambak modern yang berteknologi tinggi. Tetapi Lakpesdam cukup cepat menyadari bahwa bukan hanya teknik-teknik intensif modern tetapi juga teknik-teknik semi-intensif sangat diperlukan, baik dalam keterampilan maupun modal, bagi penduduk sasaran. Lakpesdam menyuntikkan modal kecil (dalam bentuk dana berputar –*revolving fund*) dan memilih teknologi yang sangat sederhana dan relatif murah, yang disebut "tradisional plus", dengan harapan akan meningkatkan pendapatan masyarakat setempat dan tarap hidupnya. Nampaknya, langkah tidak akan mungkin membantu petani tambak mengejar ketertinggalan relatif mereka, walaupun

mungkin membantu mereka bertahan untuk beberapa waktu.

SYU`UN IJTIMA`IYAH SEJAK MUKTAMAR KRAPYAK

Muktamar Krapyak selangkah lebih maju ketimbang Muktamar Situbondo dalam mendefinisikan bagaimana NU harus merumuskan tugas sosial dan ekonominya. Atas permintaan PBNU, sebuah kelompok kecil aktifis pengembangan masyarakat (di antaranya M.M. Billah, yang waktu itu direktur Lakpesdam) telah menyiapkan sebuah naskah untuk program pengembangan masyarakat NU, yang akan didiskusikan di Muktamar. Naskah yang mereka hasilkan berbeda dengan yang pernah didiskusikan pada muktamar NU; ia berisi pembahasan yang sangat berbeda dengan pembahasan fiqh yang sudah biasa dihadapi para kiai. Kontras besar antara isi naskah ini dan masalah-masalah keagamaan yang biasanya didiskusikan hampir tidak dapat dipikirkan.

Naskah program aksi ini memberikan tinjauan menyeluruh tentang pembangunan yang tidak merata dalam skala dunia dan juga dalam skala nasional, tentang keambrukkan struktur-struktur tradisional, pertambahan penduduk dan kemerosotan kualitas lingkungan hidup. Naskah ini mengkritik pendekatan atas-bawah yang secara konsisten dipakai pemerintah, dan mengungkapkan bahwa koperasi-koperasi resmi dan lembaga-lembaga pembangunan lainnya dalam prakteknya telah mengalirkan dana dari sektor pedesaan ke sektor perkotaan. Sebagai gantinya, naskah tersebut sangat menekankan pendekatan bawah-atas, partisipasi aktif dan proyek-proyek yang bertujuan kepada pertumbuhan berkelanjutan (PBNU 1989c: 73-100).

Banyak utusan tampaknya tidak akrab dengan bahasa ornop

yang radikal ini, dan banyak bagian naskah yang ditolak, paling tidak bentuknya. Program yang akhirnya disetujui (PBNU 1990: 132-158) dimulai dengan uraian panjang lebar dan menghindari masuknya pernyataan-pernyataan yang peka dalam naskah. Namun, substansi proposal (jenis kegiatan-kegiatan sosial dan ekonomi yang ditawarkan) tetap terjaga. Mengakui bahwa massa pengikut NU termasuk dalam kelompok paling lemah secara ekonomi dan kebanyakan tinggal di pedesaan, program menghendaki dijalankannya kegiatan-kegiatan ekonomi yang akan menguntungkan kelompok ini: pengembangan industri pedesaan berskala kecil, usaha bersama kecil dan proyek-proyek peningkatan kesejahteraan sosial, seperti rumah-rumah sakit, panti-panti asuhan dan organisasi gotong royong. Bantuan akan dicari dari kelas-kelas sosial lain dan organisasi-organisasi nasional atau internasional, tetapi akan dilakukan dengan hati-hati untuk mencegah terjadinya ketergantungan baru atau "dominasi ekonomi oleh kelas tertentu".[13]

Usaha paling penting dalam rangka mengimplementasikan program untuk mendorong peningkatan ekonomi ini adalah pendirian Bank Perkreditan Rakyat (BPR) NU, yang menyediakan kredit kecil kepada para wiraswastawan kecil dan petani yang berlatar belakang NU. BPR-BPR ini bukanlah bank bebas bunga, semacam bank Islam yang dijalankan dengan sistem bagi hasil, tetapi bank simpan pinjam biasa, yang menarik persentase bunga. Bunga, sebagaimana sangat diketahui, merupakan isu peka yang telah melahirkan pertentangan pendapat di kalangan ulama, tetapi dalam kasus ini kebanyakan ulama NU diam-diam menyetujuinya.

[13] "Nahdlatul Ulama dalam meningkatkan solidaritas sosial perekonomian perlu mengadakan pendekatan dengan kelompok-kelompok lain yang bergerak di bidang ekonomi, baik dalam negeri maupun luar negeri, dan hendaknya dilaksanakan dengan cara seefektif mungkin untuk menghindari terjadinya dominasi ekonomi oleh golongan tertentu dalam rangka perekonomian Pancasila." (PBNU 1990:158).

Dalam prakteknya, PBNU dapat merujuk kepada sebuah keputusan yang diambil muktamar NU terdahulu yang memperbolehkan bunga bank (milik pemerintah) dan juga usaha-usaha NU sebelumnya untuk mendirikan bank.[14]

Bank pertama dalam rangka pelaksanaan program tersebut dibuka di Sidoarjo pada Maret 1990. Ia merupakan usaha patungan NU dengan pengusaha Cina Muslim yang simpatik dan mapan, yang menyumbangkan pengalaman manajemennya dan juga saham material untuk modal awal. Abdurrahman Wahid mengungkapkan bahwa waktu itu dia sedang mencari dukungan dari para konglomerat besar Indonesia untuk memdirikan sekitar dua ribu cabangnya dalam masa depan yang dekat.

Iklim politik saat itu rupanya mendukung bagi upaya-upaya tersebut. Soeharto, karena memprihatinkan tentang kesenjangan yang terus melebar antara yang kaya dan yang miskin dan menyongsong Pemilu 1992, secara terbuka telah menghimbau kepada para pengusaha besar Cina terkemuka agar melakukan sesuatu untuk mempersempit kesenjangan ini dan dengan demikian akan mencegah terjadinya "kecemburuan sosial" dan konflik keras. Dia menganjurkan pemindahan saham dari bisnis konglomerat kepada koperasi-koperasi, yang dia yakini mewakili kelompok-kelompok berpendapatan rendah (Lihat *Tempo*, 10 Maret 1990).

Abdurrahman Wahid mendekati dunia usaha Cina dan mengusulkan kepada mereka panitia bersama untuk menemukan cara-cara yang berguna untuk menyalurkan kemampuan teknis dan da-

---

[14] Lihat Majalah mingguan Tempo dan Editor, 10 Maret 1990. Wakil Rois Aam, Ali Yafie, merujuk kepada sebuah fatwa dari Muktamar NU di Banten (Menes, 1938) yang mengesahkan bank. Saya belum menemukan teks fatwa ini; pendapat-pendapat para ulama nampaknya tidak bulat dan keputusannya tidak diterbitkan. Namun, pada tahun sebelumnya, muktamar ke-12, masih menganjurkan agar tidak mendepositokan uang di rekening bank (*Ahkam al-fuqaha'* II :70-1). Pada 1950-an, para pemimpin NU mendirikan bank Nusantara di Jakarta dan Bank Haji di Semarang. Kedua bank ini bangkrut karena lemahnya manajemen.

na kepada para wiraswastawan pribumi berskala kecil. Ide ini cemerlang. Banyak usahawan Cina juga merasa khawatir tentang bahaya kesenjangan yang terus melebar antara mereka sendiri dengan mayoritas umat Islam yang miskin, dan mereka sangat ingin menciptakan citra yang lebih dapat diterima, dengan melibatkan diri dalam program yang diusulkan kepada mereka tersebut. Lebih dari itu, Abdurrahman Wahid merupakan salah seorang yang dipercayai oleh komunitas Cina.

Pada Juni 1990, NU menandatangani sebuah kesepakatan dengan Bank Summa (milik Group Astranya William Soerjadjaja) untuk mendirikan lebih banyak Bank Perkreditan Rakyat –sebelumnya disebut-sebut jumlah 2.000 buah. NU dan Summa mendirikan usaha patungan, Nusumma, dengan syarat-syarat yang sangat menguntungkan NU.[15] Bank Summa akan menyediakan modal dan juga menangani pelatihan orang-rang NU untuk menjadi staf BPR. Nusumma dengan demikian tidak hanya berguna bagi anggota NU yang memerlukan kredit, tetapi juga memainkan peranan dalam pengalihan kemampuan teknis modern ke lingkungan NU. NU sejak awal akan memegang kendali atas Nusumma, dan saham Summa dalam perusahaan ini secara bertahap akan dikurangi lebih jauh (lihat Laporan Khusus dalam *Tempo*, 9 Juni 1990).

Jumlah BPR yang benar-benar didirikan oleh Nusumma hanya 9 buah, dengan modal awal yang juga sama kecilnya, masing-masing 250 juta rupiah. Namun, upaya ini dapat dikatakan berhasil. Setelah dua tahun berjalan, empat di antaranya sudah menghasilkan untung dan tiga lainnya sudah mencapai titik impas (*break*

[15] NU ambil bagian dalam usaha ini melalui PT yang khusus didirikan untuk tujuan tersebut, PT Duta Perintis. Seluruh saham perusahaan ini dikontrol oleh ketua umum dan Rois Aam NU.

even point).[16] Perluasan jumlah BPR dan skala operasinya mungkin terhambat karena keruntuhan kerajaan bisnis Soerjadjaja. Bank Summa, yang dilanda banyak hutang, bangkrut ketika Bank Sentral memutuskan tidak lagi menyokongnya, dan likuidasinya memaksa Soerjadjaja menjual sebagian besar asset Astra. Namun, mengejutkan, Nusumma tetap bertahan tanpa gangguan besar, berkat dukungan kelompok *Jawa Pos* Surabaya, yang membeli saham Summa di Nusumma.

Pengalaman dengan Nusumma menunjukkan bahwa bentuk kerjasama antara modal modern besar dan usaha pribumi kecil, dengan pengalihan kemampuan teknis dan teknologi mungkin berguna, namun usaha-usaha tersebut, dalam masa depan yang dekat, hanya mungkin berjalan dalam skala kecil. Diperhadapkan dengan skala kebutuhan riil, proyek-proyek tersebut mungkin terasa terlalu kecil. (Tentu saja, hal yang sama juga berlaku atas berbagai proyek pengembangan masyarakat). Pelatihan orang-orang agar memiliki kemampuan teknis dan sikap yang diperlukan akan memerlukan waktu, dan pada awalnya tidak dapat dilakukan dalam skala besar. Akan menarik melihat apakah usaha patungan NU dengan pemilik modal Cina lainnya akan dapat terus bertahan.

[16] Mustafa Z. Mughni, "Transformasi Sosial Ekonomi Kerakyatan (Pengalaman NU)", makalah disampaikan pada Sarasehan Generasi Muda NU III di Malang, 10 Oktober 1992.

AKHIRUL KALAM

TERDAPAT banyak cara pandang terhadap keputusan "Kembali ke Khithah 1926". Sebagai sebuah partai politik, dan kemudian sebagai faksi tersendiri dalam PPP, NU mewakili kekuatan politik yang besar, kekuatan terakhir yang tersisa dan mampu menantang Golkar. Setelah pemisahan diri secara formal dari PPP, banyak dari kekuatan politik ini menguap, dan tantangan eksternal Orde Baru paling serius pun hilang. NU tidak lagi merupakan aktor politik di DPR, tetapi DPR pun sebelumnya sudah semakin tidak menjadi tempat dimana keputusan-keputusan penting dibuat. Pada saat yang sama NU memperoleh bobot politik lain. Tidak banyak orang yang memberi dampak begitu besar kepada wacana politik Indonesia antara 1984 hingga 1994 sebagaimana Abdurrahman Wahid, dan para penguasa militer dan sipil tampaknya semakin memperhitungkan NU ketimbang sebelumnya.

Tentu saja, bukan hanya NU yang mengalami perubahan. Semua politik Islam di Indonesia sudah berubah dengan diberlakukannya asas tunggal. Banyak anggota mantan Masyumi bahkan pada masa sebelumnya sudah memutuskan berusaha mengubah sistem bukan dengan jalan menentangnya tetapi dengan melibatkan diri di dalamnya. Pada 1980-an, banyak orang Islam yang lebih setia, dengan melihat perkembangan UMNO di Malaysia,

mengikuti teladan mereka dan memutuskan untuk bekerja melalui atau bersama Golkar. Puncak logis dari kecenderungan ini adalah berdirinya ICMI, ketika orang-orang Islam yang setia dari berbagai latar belakang (tetapi yang paling menyolok Masyumi) bergabung dengan birokrasi negara. Secara tak terelakkan, terdapat dua sisi dari kerjasama semacam ini. Pada satu sisi, ICMI dalam kadar tertentu mungkin berperan dalam proses Islamisasi birokrasi dan sejumlah tindakan pemerintah yang "pro-Islam"; pada sisi lain, ia mewakili pengorganisasian umat oleh negara. Memang, terdapat banyak pemikir dan aktifis bebas dalam ICMI, tetapi kegiatan-kegiatan "bawah-atas" tidak nampak sangat berhasil. Dalam banyak hal, ICMI menyerupai "belang hijau" di dalam KORPRI, dan tidak jelas apakah ia akan pernah dapat berfungsi sebagai bagian dari masyarakat sipil (*civil society*), yang otonom dari negara.

Abdurrahman Wahid sejak semula menyatakan diri tidak akan ikut serta dalam ICMI dan memilih tetap independen. Ketika dia, bersama-sama dengan para aktifis politik dan hak asasi (banyak di antaranya bukan-Muslim) mendirikan Forum Demokrasi, hal ini umumnya dipandang sebagai alternatifnya terhadap ICMI. Dia ambil bagian dalam Forum Demokrasi sebagai pribadi, bukan sebagai Ketua Umum NU, dan dalam kenyataannya banyak pemimpin NU lain yang menjadi anggota ICMI. Walaupun demikian, jelas bahwa pilihannya juga mencerminkan kepentingan mayoritas warga NU. Karena jumlah sarjana yang berlatar belakang NU kecil, jelaslah bahwa NU akan selalu dapat diabaikan pengaruhnya di dalam ICMI, sebagaimana yang telah dialaminya di dalam Masyumi. Kepentingan langsung warga NU barangkali lebih baik dilayani dengan pengembangan masyarakat dan demokratisasi di

tingkal lokal, dengan kata lain dengan tumbuhnya masyarakat sipil. Tidak adanya masyarakat sipil jelas sangat merugikan dalam kasus-kasus semacam insiden Nipah. Insiden tersebut hanya dapat terjadi karena pendekatan atas-bawah yang kaku dalam semua proyek pembangunan dan keangkuhan pemerintah setempat, yang tidak berada dalam kendali suatu perwakilan dari bawah. Insiden tersebut juga menjelaskan bahwa dalam situasi-situasi kritis, kiai bisa bangkit ke depan sebagai wakil yang semata-mata alamiah dan terpercaya dari rakyat, dan tampak sebagai satu-satunya orang yang mampu menjembatani kesenjangan antara rakyat dan pemerintah. Pada tingkat akar rumput, kiai mungkin berkali-kali bertindak sebagai satu-satunya wakil masyarakat. Akankah NU mampu memainkan peranan serupa pada tingkat propinsi dan nasional?

Keputusan-keputusan Situbondo mengakibatkan semakin terdesentralisasinya NU. Kiai dan pengurus cabang setempat tidak lagi menerima patronase dari atas melalui jalur-jalur NU, sebagaimana pada masa Idham Chalid. Tetapi mereka segera menemukan bahwa setelah NU tidak lagi dicurigai, mereka dapat langsung bernegosiasi dengan bupati, gubernur atau komandan militer. Hal ini membuat mereka bahkan lebih independen dari PBNU dari pada sebelumnya. Jika PBNU tidak menemukan pengganti patronase politik masa lampau, sebuah peranan baru yang membuatnya kembali penting pada tingkat wilayah dan cabangnya, NU mungkin akan menjadi sebuah organisasi (jam`iyah) yang sangat longgar dan lemah sekalipun masih dapat mempertahankan kesetiaan primordial jama`ahnya. Barangkali melalui upaya rintisan peningkatan kesejahteraan sosial dan ekonomi umat, yakni bertindak sebagai penghubung dengan sektor-sektor masyarakat lainnya (bisnis, politik, agama) dan melalui pemeranan diri sebagai penyalur

suara dari bawah, maka PBNU akan menemukan fungsi-fungsinya yang paling penting.

Pemutusan hubungan dengan politik praktis juga membebaskan banyak energi untuk upaya-upaya pengembangan kehidupan intelektual. Tidak hanya di dalam NU saja depolitisasi telah merangsang "intelektualisasi" wacana Islam. Hal yang sama juga terjadi di lingkungan Muslim lainnya, yang diperlihatkan oleh munculnya jurnal-jurnal semacam *`Ulumul Qur'an* dan *Islamika* dan peningkatan kualitas penerbitan buku Islam lainnya. Tetapi, jika di lingkungan lain minat yang semakin berkembang kepada dimensi-dimensi intelektual Islam tersebut cenderung menjauhkan dari politik dan kepedulian politik, kita menemukan bahwa di kalangan para pemikir muda NU upaya mengembangkan wacana Islam baru, yang didasarkan atas fiqh tradisional tetapi mampu menjuruskannya kepada keprihatinan-keprihatinan sosial, ekonomi dan politik kontemporer (*fiqih kerakyatan*, demikian kadang-kadang ia disebut sambil tersenyum, atau *teologi pembangunan*). Mereka membuka diri kepada pengaruh beragam corak intelektual, Muslim maupun bukan-Muslim, tetapi pada saat yang sama tetap mengakar dalam tradisi dan tidak membuang identitas *Aswaja* mereka. Dan ini membuktikan bahwa Islam tradisional dapat memainkan peranan kreatif dalam dunia modern.

nuonline

KETUA UMUM PBNU
DARI MASA KE MASA

KETUA UMUM

KH Hasan Gipo
1926-1934

KH M Noer
1934-1937
1942-1943

KH Mahfoedh Siddiq
1937-1942

KH Nachrowi Thohir
1943-1944

KH Moh Dachlan
1944-1947
1954-1956

KH Abdul Wahid Hasyim
1947-1950

KH Masykur
1950-1954

KH Idham Chalid
1956-1984

KH Abdurrahman Wahid
1984-1999

KH Hasyim Muzadi
1999-2010

KH Said Aqil Siroj
2010-2021

KH Yahya Cholil Staquf
2022-2027

*1947 Kiai Dachlan tiba-tiba menghilang akibat revolusi, kemudian posisinya diganti oleh Kiai Wahid sampai 1950. Setelah itu Muktamar Jakarta terpilih Kiai Masykur

PUSTAKA TERPILIH

Abdurrahman, Moeslim

1978 Sufisme di Kediri, *Sufisme di Indonesia* [=*Dialog*, edisi khusus], hal. 23-40. Jakarta: Litbang Departemen Agama.

1981 Mengenal ciri pesantren di Jawa Timur, dalam: *Pesantren: Profil kyai, pesantren dan madrasah* [=*Warta-PDIA* No.2], hal. 9-38. Jakarta: Litbang Departemen Agama.

1988 Tijaniyah, tarekat yang dipersoalkan?, *Pesantren* no.4 Vol. V, 80-89.

1990a Zur heutigen sozialen Bedeutung der islamischen Bruderschaften in Java: einige Feldforschungsnotizen, dalam: Werner Kraus (ed.), *Islamische mystische Bruderschaften im heutigen Indonesien*, hal. 75-90. Hamburg: Institut für Asienkunde.

1990b Die Tijaniyya in Indonesien: orthodox oder häretisch?, dalam: Werner Kraus (ed.), *Islamische mystische Bruderschaften im heutigen Indonesien*, hal. 131-144. Hamburg: Institut für Asienkunde.

Aboebakar, H.

1957 *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*. Jakarta: Panitya Buku Peringatan.

Adnan, Haji Abdul Basit

1982 *Kemelut di NU: antara kyai dan politisi*. Solo: CV Mayasari.

Ahmad S.H., Al Ustaz H. Idris

1984 *Fiqh Syafi'i: Fiqh Islam menurut mazhab Syafi'i.* Cetakan kelima. Jakarta: Karya Indah.

Akarhanaf

1950 *Kiai Hasjim Asj'ari, bapak ummat Islam Indonesia 1871-1947.* N.p.[Djombang].

Alfian

1970 Sekitar lahirnja "Nahdhatul Ulama" (NU). Paper read at the Seminar Sedjarah Nasional II (Jogjakarta, 26-29 Agustus 1970).

1971 *Hasil pemilihan umum 1955 untuk Dewan Perwakilan Rakyat (D.P.R.).* Jakarta: LEKNAS.

Ali, Fachry & Iqbal Abdurrauf Saimima

1981 Merosotnya Aliran dalam Partai Persatuan Pembangunan, *Prisma* X no 12, 24-43.

Amelz

1952 *H.O.S. Tjokrokaminoto: Hidup dan perjuangannja.* Djakarta: Bulan Bintang.

Anam, Choirul

1985 *Pertumbuhan dan perkembangan Nahdlatul Ulama.* Sala: Jatayu.

1990 *Gerak langkah Pemuda Ansor, sebuah percikan sejarah kelahiran.* Surabaya: AULA.

Anderson, Bennedict R. O'G.

1972 *Java in a time of revolution: occupation and resistance, 1942-1946.* Ithaca and London: Cornell University Press.

1977 Religion and politics in Indonesia since independence, dalam: *Religion and social ethos in Indonesia*, hal. 21-32. Clayton, Vict.: Monash University, 1977.

Anonymous

1986 Report from East Java, *Indonesia* no 41, 135-49.

1988 Peranan Hizbullah dalam perang 10 November 1945, *Aula* X, no. 10 (Desember).

Anshari, H. Endang Saifuddin

1981 *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan sejarah konsensus*

nasional antara nasionalis Islami dengan nasionalis "sekular" tentang dasar negara Republik Indonesia 1945-1959. Bandung: Pustaka.

As'ad, Aliy

1981 *Ke-NU-an*. 3 jilid. Yogyakarta: Pengurus Wilayah Ma'arif NU Daerah Istimewa Yogyakarta.

Asj'ari, K.H. Hasjim

1971 *Qonun Asasi Nahdlatul 'Ulama'*. Kudus: Menara.

Asror, Mustaghfiri

1983 *Tanya jawab soal agama Islam di R.R.I. di stasiun R.R.I. Semarang*. Semarang: Toha Putra.

Baidlawi, Masduki & Ma'shum, Saifullah

1991 *Kembali ke Pesantren (kenangan 70 tahun K.H. Achmad Sjaichu)*. Jakarta: Yayasan Al Hamidiyah.

Benda, Harry J.

1958 *The crescent and the rising sun: Indonesian Islam under the Japanese occupation 1942-1945*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve.

Berg, L.W.C. van den

1886 Het mohammedaansche godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij gebruikte Arabische boeken, *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 31, 518-55.

1887 *De inlandsche rangen en titels op Java en Madoera*. Batavia: Landsdrukkerij.

Boland, B.J.

1971 *The struggle of Islam in modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Bousquet, G.H.

1938 *La politique musulmane et coloniale des Pays-Bas*. Paris: Paul Hartmann.

Bowen, John R.

1993 *Muslims through discourse*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bruinessen, Martin van

1985 Islam en politiek in Indonesië: spanningen en heroriëntaties; *Internationale Spectator* 39 no. 8, 484-494.

1990a Indonesia's ulama and politics: caught between legitimising the status quo and searching for alternatives, *Prisma - The Indonesian Indicator* No. 49, 52-69.

1990b Kitab Kuning: Books in Arabic script used in the pesantren milieu. Comments on a new collection in the KITLV library, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146, 226-269.

1991a The 28th congress of the Nahdlatul Ulama: Power struggle and social concerns, *Archipel* 41, 185-200.

1991b Tarekat and tarekat teachers in Madura. Paper presented to the workshop "Madurese culture and society: continuity and change", KITLV, Leiden, 7-11 October 1991.

1992a Tarekat dan politik: Amalan untuk dunia atau akherat?, *Pesantren* IX no.1, 3-14.

1994a Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of Islamic learning, Dalam: Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the islands: Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world* [*Ethnologica Bernica*, 4], hal. 121-145. Berne: University of Berne.

1994b The origins and development of Sufi orders (*tarekat*) in Southeast Asia, *Studia Islamika - Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol.I, No.1, 1-23.

1994c *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: survei historis, geografis dan sosiologis*. Edisi revisi. Bandung: Mizan.

akan terbit Islam-state relations in Indonesia, 1945-1990, dalam: C. van Dijk & A.H. de Groot (ed.), *Islam and State*. Leiden: Brill.

akan terbit Traditions for the future: The reconstruction of traditionalist discourse within NU, dalam: Greg Barton & Greg Fealy (ed.), *NU, Traditional Islam and Modernity*. Monash University Centre of Southeast Asian Studies.

Budairy, Sa'id

1984 K.H. Bisri Syansuri: tegar dengan prinsip, *Pesantren* (Jakarta) Nomor Perdana, 54-67.

Cahyono, Heru

1992 *Peranan ulama dalam Golkar 1971-1980: dari pemilu sampai Malari*. Jakarta: Sinar Harapan.

Chirzin, M. Habib

1981 Impak dan pengaruh kegiatan Pondok Pabelan sebagai lembaga pendidikan dan pengembangan masyarakat desa, dalam: *Pesantren: Profil Kyai, pesantren dan madrasah*, hal. 69-78. Jakarta: Badan Litbang Agama, Departemen Agama RI.

Choirie, A. Effendy & Anam, Choirul (ed.)

1991 *Pemikiran PMII dalam berbagai visi dan persepsi*. Surabaya: Penerbit Majalah Nahdlatul Ulama Aula.

Coulson, Noel J.

1965 The concept of progress and Islamic law, dalam: Robert F. Bellah (ed.), *Religion and progress in modern Asia*, hal. 74-92. New York: The Free Press.

Cribb, Robert

1990 Problems in the historiography of the killings in Indonesia, dalam: Robert Cribb (ed.), *The Indonesian killings 1965-1966*, hal. 1-43. Clayton, Vict.: Monash University.

1991 *Gangsters and revolutionaries: the Jakarta people's militia and the Indonesian Revolution, 1945-49*. Sydney: Allen and Unwin.

Crouch, Harold

1988 *The army and politics in Indonesia*. Revised edition. Ithaca & London: Cornell University Press.

Dhofier, Zamakhsyari

1980a *The pesantren tradition*. Unpubl. Ph.D. diss., Australian National University, Canberra.

1980b Kinship and marriage among the Javanese kyai, *Indonesia* 29, 47-58.

1982 *Tradisi pesantren: Studi tentang pandangan hidup kyai.* Jakarta: LP3ES.

1984 KH. A. Wahid Hasyim rantai penghubung peradaban pesantren dengan peradaban Indonesia modern, *Prisma* XIII, no 8, 73-81.

Dijk, C. van

1980 Major developments in Indonesia in the first half of 1980: the general elections act and two speeches by Suharto, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 14 no 2, 125-152.

1981 *Rebellion under the banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia.* The Hague: Martinus Nijhoff.

1983 Survey of major developments in Indonesia - June 1982 to June 1983: The Nahdatul Ulama crisis and the general session of People's Congress, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 17, 230-279.

1984 Major political developments in Indonesia in the second half of 1983 and the first half of 1984: The Nahdatul Ulama prepares for a national congress, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 18 no 1, 131-157.

Djajadiningrat, Pangeran Achmad

1908 Het leven in een pasantren, *Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur* 34, 1-22.

Effendy, Bisri

1990 *An Nuqayah: gerak transformasi sosial di Madura.* Jakarta: P3M.

Effendi, Djohan

1990a PPTI: eine konfliktreiche Tarekat-Organisation, dalam: Werner Kraus (ed.), *Islamische mystische Bruderschaften im heutigen Indonesien*, hal. 91-100. Hamburg: Institut für Asienkunde.

1990b Über nichtortodoxe und synkretistische Bruderschaften im gegenwärtigen Indonesien", dalam: Werner Kraus (ed.), *Islamische mystische Bruderschaften im heutigen In-*

donesien, hal. 101-130. Hamburg: Institut für Asienkunde.

Federspiel, Howard M.

1973 The military and Islam in Sukarno's Indonesia, *Pacific Affairs* 46, 407-20.

1976 Sukarno and his Muslim apologists: a study of accommodation between traditional Islam and an ultranationalist ideology, dalam: Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic civilization presented to Niyazi Berkes*, hal. 89-102. Leiden: Brill.

Feillard, Andrée

1993 Les oulémas indonésiens aujourd'hui: de l'opposition àune nouvelle légitimité, *Archipel* 46, 89-110.

Feith, Herbert

1957 *The Indonesian elections of 1955*. Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project.

1962 *The decline of constitutional democracy in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.

1963 Dynamics of Guided Democracy, dalam: Ruth T. McVey (ed.), *Indonesia*, hal. 309-409. New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University.

Fox, James and Pradjarto Dirjosanjoto

1989 The memories of village santri from Jombang in East Java, dalam: R.J. May and William J. O'Malley (ed.), *Observing change in Asia. Essays in honour of J.A.C. Mackie*, hal. 94-110. Bathurst: Crawford House Press.

Frederick, William H.

1989 *Visions and heat: the making of the Indonesian revolution*. Athens: Ohio University Press.

Geertz, Clifford

1960a The Javanese kijaji: the changing role of a cultural broker, *Comparative Studies in Society and History* 2, 228-49.

1960b *The religion of Java*. New York: The Free Press of Glencoe.

1965a *The social history of an Indonesian town*. Cambridge,

Mass.: The M.I.T. Press.

1965b Modernization in a Muslim society: The Indonesian case, dalam: Robert F. Bellah (ed.), *Religion and progress in modern Asia*, hal. 93-108. New York: The Free Press.

1968 *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia.* New Haven and London: Yale University Press.

Hadzami, KH M. Sjafi'i

1971-86 *Taudlihul adillah.* VII jilid. Kudus: Menara / Jakarta: Perguruan Al 'Asyirotussyafi'iyyah.

Haidar, M. Ali

1991 *Nahdatul `Ulama dan Islam di Indonesia: pendekatan fikih dalam politik.* Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah, Ciputat, Jakarta.

Hamka

1982[1950] *Ayahku: Riwayat hidup Dr.H. Abdul Karim Amrullah dan perjuangan kaum agama di Sumatera.* Cetakan ke-4. Jakarta: Umminda.

Hamzah, KH. Imron & Anam, Drs Choirul

1989 *Sebuah dialog mencari kejelasan: Gus Dur diadili kiai-kiai.* Surabaya: Jawa Pos.

Haris, Syamsuddin

1990 NU dan Politik: Perjalanan Mencari Identitas, *Jurnal Ilmu Politik* (Jakarta) 7, 29-42.

Haryono, Abu Syam

1981 *Pendidikan Nahdlatul Ulama'. Untuk mengenal dan menghayati perjuangan Nahdlatul Ulama.* 3 jilid. Surabaya: Cahaya Ilmu.

Hassan, Kamal

1980 *Muslim intellectual response to New Order modernization in Indonesia.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka [originally a Columbia University Ph.D. dissertation, 1975].

Hubeis, Umar

1975 *Fatawa: tanya jawab masalah muslimin.* 2 jilid. Surabaya: Pustaka Progresif.

Hughes, John
1967 *Indonesian upheaval.* New York: David McKay Company.
Irsyam, Mahrus
1984 *Ulama dan partai politik: upaya mengatasi krisis.* Jakarta: Yayasan Perkhidmatan.
Iskandar, Mohammad
1993 Kyai Haji Ajengan Ahmad Sanusi: Tokoh kyai tradisional Jawa Barat, *Prisma* XXII no. 2, 71-85.
Jenkins, David
1984 *Suharto and his generals: Indonesian military politics 1975-1983.* Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project.
Jones, Sidney
1984 The contraction and expansion of the "umat" and the role of the Nahdlatul Ulama in Indonesia, *Indonesia* No. 38, 1-20.
Juynboll, Th.W.
1925 *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet volgens de leer der Sjafi`itische school.* 3e druk. Leiden: Brill.
Junaidi, Arifin
1988 Kiai Khalil: Misteri dari Bangkalan, *Amanah* 42 (12-25 Pebruari), supplement.
1989 K.H.A.Wahab Hasbullah: Dari Nahdlatul Wathan hingga Nahdlatul Ulama, *Amanah* no. 84, supplement.
Kahin, Audrey R. (ed.)
1985 *Regional dynamics of the Indonesian revolution.* Honolulu: University of Hawaii Press.
Kahin, George McTurnan
1952 *Nationalism and revolution in Indonesia.* Ithaca and London: Cornell University Press.
Kartodirdjo, Sartono
1973 *Protest movements in rural Java.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.
Kepartaian
1954 *Kepartaian dan parlementaria Indonesia.* Jakarta: Kemen-

terian Penerangan.

Korver, A.P.E.

1982 *Sarekat Islam 1912-1916.* Amsterdam: Historisch Seminarium van de Universiteit.

Kramer, Martin

1986 *Islam assembled: The advent of the Muslim congresses.* New York: Columbia University Press.

Kuntowijoyo

1987 The Indonesian Muslim middle class in search of identity, 1910-1950, dalam: L. Blussé, A. Booth *et al.*, *India and Indonesia from the 1920s to the 1950s: the origins of planning*, hal. 177-196. Leiden: Brill.

1988 Menuju kemandirian: pesantren dan pembangunan desa, *Prisma* XVII no 1, 102-115.

Kwantes, R.C.

1978 *De ontwikkeling van de nationalistische beweging in Nederlandsch-Indië. Bronnenpublikatie. Tweede stuk medio 1923-1928.* Groningen: Wolters-Noordhoff.

Landau, Jacob M.

1990 *The politics of Pan-Islam: Ideology and organization.* Oxford: Clarendon Press.

Latief, M. Sanusi

1988 *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau.* Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

Lazarus-Yafeh, Hava

1981 Contemporary religious thought among the `ulama of al-Azhar, dalam: idem, *Some religious aspects of Islam*, hal. 90-104. Leiden: Brill.

Lev, Daniel S.

1966 *The transition to Guided Democracy: Indonesian politics, 1957-1959.* Ithaca, NY: Modern Indonesia Project, Cornell University.

1972 *Islamic courts in Indonesia. A study in the political bases of legal institutions.* Berkeley etc.: University of California

Press.

Lewis, Bernard

1968 *The emergence of modern Turkey*. 2nd ed. London: Oxford University Press.

Liddle, R. William

1978 Indonesia 1977: The New Order's second parliamentary election, *Asian Survey* 18 no. 2.

Lirboyo, Badan Pembina dan Kesejahteraan Pondok Pesantren

1991 *Tiga tokoh Lirboyo: KH. Abdul Karim, KH. Marzuqi Dahlan, KH. Mahrus Ali*. Kediri: Pondok Pesantren Lirboyo.

Lombard, Denys

1985 Les tarekat en Insulinde, dalam: A. Popovic & G. Veinstein (ed.), *Les ordres mystiques de l'Islam*, hal. 139-163. Paris: EHESS.

Lucas, Anton

1991 *One soul, one struggle: region and revolution in Indonesia*. Sydney: Allen and Unwin.

Lyon, M.L.

1980 The Hindu revival in Java: politics and religious identity, dalam: J.J. Fox (ed.), *Indonesia: The making of a culture*, hal. 205-221. Canberra: Research School of Pacific Studies, The Australian National University.

Maarif, A. Syafii

1988 *Islam dan politik di Indonesia pada masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press.

Machfoedz, Maksoem

1983 *Kebangkitan ulama dan bangkitnya ulama*. Surabaya: Yayasan Kesatuan Ummat.

Marijan, Kacung

1991 Respons NU terhadap pembangunan politik Orde Baru, *Jurnal Ilmu Politik* (Jakarta) 9, 41-55.

1992 *Quo vadis NU. Setelah kembali ke Khittah 1926*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Ma'shum, K.H. Ali
1983 *Kebenaran argumentasi Ahlussunnah wal Jama'ah* (terjemahan bebas *Hujjah Ahlussunnah wal Jama'ah* oleh K.H. Ahmad Subki Masyhadiy). Pekalongan: Udin Putra.
1993 *Ajakan suci: Pokok-pokok pikiran tentang NU, ulama dan pesantren.* Editor: Ismail S. Ahmad, Yoenus Noor & Nadirin. Yogyakarta: Lajnah Ta'lif wa Nasyr NU DIY.

Mas'udi, Masdar F.
1991 *Agama keadilan: risalah zakat (pajak) dalam Islam.* Jakarta: Pustaka Firdaus.

Mas'udi, Masdar F. (ed.)
1992 *Fiqh permusyawaratan / perwakilan rakyat.* Jakarta: P3M, RMI dan Pesantren Cipasung.

Masyhuri, H.A. Aziz
1983a *NU dari masa ke masa.* N.p.[Denanyar, Jombang]
1983b *Al maghfurlah KHM Bishri Syansuri: cita-cita dan pengabdiannya.* Surabaya: Al Ikhlas.
n.d. *Pokok-pokok kesepakatan Ahlussunnah wal Jama'ah.* Denanyar, Jombang.

May, Brian
1978 *The Indonesian tragedy.* London: Routledge & Kegan Paul.

Mayor Polak, J.B.A.F.
1973-77 *De herleving van het Hindoeisme op Oost-Java I-II.* Amsterdam: Anthropologisch-Sociologisch Instituut.

McDonald, Hamish
1980 *Suharto's Indonesia.* Blackburn, Victoria: Fontana.

McVey, Ruth T.
1983 Faith as the outsider: Islam in Indonesian politics, dalam: James P. Piscatori (ed.), *Islam in the political process*, hal. 199-225. Cambridge: Cambridge University Press.

Medan, Abdul Aziz
1987 Laskar Hizbullah dan perang 10 November, *Aula* IX no. 1 (Januari) and 2 (Februari).

Mihardja, Achdiat K. (ed.)

1977 *Polemik kebudayaan.* 3rd edition. Jakarta: Pustaka Jaya.

Mochtar, Hilmy

1989 *Dinamika Nahdlatul Ulama. Suatu studi tentang elite kekuatan politik Islam di Jombang Jawa Timur.* Tesis sarjana S-2, Fak Pasca Sarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Moosmüller, Alois

1989 *Die pesantren auf Java. Zur Geschichte der islamischen Zentren und ihrer gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutung.* Frankfurt am Main: Peter Lang.

Mortimer, Rex

1974 *Indonesian communism under Sukarno.* Ithaca: Cornell University Press.

Mudatsir, Arief

1983 Subchan ZE: Buku menarik yang belum selesai, *Prisma* XII, no 10, 59-72.

1984 Dari Situbondo menuju NU baru: sebuah catatan awal, *Prisma* XIII, nomor ekstra, 130-142 (English translation in *Prisma - the Indonesian Indicator* no 35, 1985, 161-177).

1992 Subchan Z.E. dalam konstelasi politik pasca 1965, *Prisma*, edisi khusus 20 tahun Prisma 1971-1991, 200-216.

Mudzhar, Muhammad Atho

1993 *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah studi tentang pemikiran hukum Islam di Indonesia, 1975-1988.* Edisi dwibahasa. Jakarta: INIS.

Muhammadiyah

1967 *Himpunan putusan majlis tarjih Muhammadiyah.* Jogjakarta: PP Muhammadiyah.

Mukhdlor, A. Zuhdi

1989 *KH Ali Ma'shum: perjuangan dan pemikiran-pemikirannya.* Yogyakarta: Multi Karya Grafika.

Munir, Abdul & Ahmad Arwani Bauis

1989 *Pokok pokok ajaran NU dan masa depan umat.* Solo: Ramadhani.

Muslih, KHMS. Luthfil Hakim *et al.*

1990 *Hasil Muktamar VII Jam'iyyah Ahlith Thoriqoh Al Mu'tabaroh An-Nahdliyyah.* Mranggen: Pondok Pesantren "Futuhiyyah".

Nakamura, Mitsuo

1981 The radical traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: a personal account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang, *Southeast Asian Studies* (Japan) 19, 187-204.

Noeh, Z.A.

1985 Waliyyul Amri Dlaruri Bissyaukah, antara fakta historis dan politik, *Panji Masyarakat* no 456 (21 Januari 1985), 63-65.

Noer, Deliar

1973 *The modernist Muslim movement in Indonesia.* Kuala Lumpur etc.: Oxford University Press.

1987 *Partai Islam di pentas nasional, 1945-1965.* Jakarta: Grafiti. [translated from: *Masjumi: its organization, ideology and political role in Indonesia*, unpublished M.A. thesis. Cornell University, 1960].

Padmosugondo, H. Imam Sudarwo

1988 *Lima undang-undang bidang pembangunan politik, dilengkapi dengan pembahasan RUU-nya.* Jakarta: Koperasi Pegawai Negeri BP-7 Pusat.

Penders, Chr.L.M. (ed. & trl.)

1977 *Indonesia: Selected documents on colonialism and nationalism, 1830-1942.* St. Lucia: University of Queensland Press.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama [PBNU]

n.d. *Anggaran dasar dan anggaran rumah tangga Nahdlatul Ulama keputusan Muktamar NU ke XXVI di Semarang.* Jakarta: PBNU.

1960-80 *Ahkam al-fuqaha' fi muqarrarat mu'tamarat nahdlah al-`ulama wa musyawaratiha.* 3 jilid. Semarang: Toha Putra/ Kudus: Menara.

1979 *Keputusan Muktamar N.U. ke XXVI tanggal 10-16 Rajab 1399 H/5-11 Juni 1979 M di Semarang tentang program Dasar Pengembangan Nahdlatul Ulama 5 Tahun.* Jakarta: PBNU.

1984 *Laporan penyelanggaraan musyawarah nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama pada tanggal...18-21 Desember 1983 di Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo, Situbondo.* Jakarta: PBNU.

1985a *Hasil Muktamar Nahdlatul Ulama ke 27 Situbondo: Nahdlatul Ulama kembali ke Khittah 1926.* Semarang: Sumber Barokah.

1985b *Anggaran dasar dan anggaran rumah tangga Nahdlatul Ulama.* Jakarta: Lajnah Ta'lif wan Nasyr, PBNU.

1985c *Khitthah Nahdlatul Ulama.* Jakarta: Lajnah Ta'lif wan Nasyr, PBNU.

1988 *Keputusan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama dan Konbes NU di Cilacap.* Semarang: Sumber Barokah.

1989a *Pedoman umum Muktamar Nahdlatul Ulama ke-28 di Pondok Pesantren Al Munawwir Krapyak Yogyakarta.* Jakarta: Tim Teknis Muktamar Nahdlatul Ulama ke-28.

1989b *Laporan pertanggungjawaban pengurus besar Nahdlatul Ulama periode 1984-1989.* Jakarta: Tim Teknis Muktamar Nahdlatul Ulama ke-28.

1989c *Bahan-bahan pembahasan Muktamar Nahdlatul Ulama ke-28 di Pondok Pesantren Al Munawwir Krapyak Yogyakarta.* Jakarta: Tim Teknis Muktamar Nahdlatul Ulama ke-28.

1990 *Hasil-hasil Muktamar Nahdlatul Ulama ke-28 di Pondok Pesantren Al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta, 25-28 Nopember 1989.* Jakarta: PBNU.

Pijper, G.F.

1934 De opkomst der Tidjaniyyah op Java, dalam: G.F. Pijper, *Fragmenta Islamica*, hal. 97-121. Leiden: Brill.

1937 De strijd om de monogamie, *Koloniale Studiën* 21, 476-

490.

1977 Het reformisme in de Indonesische archipel, dalam: G.F. Pijper, *Studiën over de geschiedenis van de Islam in Indonesia, 1900-1950*, hal. 97-145. Leiden: Brill.

Pluvier, J.M.

1953 *Overzicht van de ontwikkeling van de nationalistische beweging in Indonesië in de jaren 1930 tot 1942*. 's Gravenhage en Bandoeng: W. van Hoeve.

Pranowo, M. Bambang

1991 Traditional Islam in contemporary rural Java, dalam: M.C. Ricklefs (ed.), *Islam in the Indonesian social context*, hal. 39-54. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

Prasodjo, S. dkk

1974 *Profil pesantren: Laporan hasil penelitian Pesantren Al-Falak dan delapan pesantren lain di Bogor*. Jakarta: LP3ES.

Pringgodigdo, A.K.

1950 *Sedjarah pergerakan rakjat Indonesia*. Jakarta (12th printing: Dian Rakyat, 1991).

Qowa'id

1992 Tarekat Shiddiqiyyah: antara kekhusyukan dan gerakan, *Pesantren* No.1/Vol.IX, 89-96.

Radi, Umaidi

1984 *Strategi PPP 1973-1982: suatu studi tentang kekuatan politik Islam tingkat nasional*. Jakarta: Integrita Press.

Rahardjo, M. Dawam

1973 Kyai, pesantren dan desa: suatu gambaran awal, *Prisma* II no. 4, 80-95.

Rahardjo, M. Dawam (ed.)

1974 *Pesantren dan pembaharuan*. Jakarta: LP3ES.

1985 *Pergulatan dunia pesantren: membangun dari bawah*. Jakarta: P3M.

Roeder, O.G.

1971 *Who's who in Indonesia.* Jakarta: Gunung Agung.

Said, Saleh

n.d. *Kyai Mas Mansur. Membuka dan menutup sedjarahnja.* Surabaja: Usaha Penerbitan "Budi".

Saifuddin, Fahmi D.

1988 *Peranan pondok pesantren untuk mewujudkan ketahanan masyarakat desa.* Essay (tugas karya perorangan), Jakarta: Lembaga Pertahanan Nasional, Markas Besar Angkatan Bersenjata Republik Indonesia.

Salam, Solichin

1963 *K.H. Hasjim Asj'ari: ulama besar Indonesia.* Djakarta: Djaja Murni.

1988 *Butir-butir mutiara hikmah.* Jakarta: Kuning Mas.

Saleh, Imam Anshori

1986 *Nahdlatul Ulama lepas dari kemelut.* Yogyakarta: PD Lukman Offset.

Sarwani, Abdullah

1981 Pengembangan masyarakat desa melalui Pondok Pesantren An-Nuqayah, Guluk-Guluk, Madura, dalam: *Pesantren: Profil Kyai, pesantren dan madrasah*, hal. 63-67. Jakarta: Badan Litbang Agama, Departemen Agama RI.

Schrieke, B.J.O.

1919 Aanteekeningen over Madura. Handschrift no. 885, KITLV, Leiden.

Schulze, Reinhard

1990 *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga.* Leiden: Brill.

Shiraishi, Takashi

1986 *Islam and communism: An illumination of the people's movement in Java, 1912-1926.* Ph.D. thesis, Cornell University.

Shiddiq, Ch.M. Machfoezh

n.d. *Debat tentang Idjtihaad dan Taqlied.* Soerabaia: H.B.N.O.

Siddiq, K.H. Achmad
1979 *Khitthah Nahdliyah.* Surabaya: Balai Buku.
1985 *Islam, Pancasila dan ukhuwah Islamiyah.* Semarang: Sumber Barokah.
1992 *Pemikiran KH. Achmad Siddiq.* Penyunting Abu Nahid dan kerabat Aula. Surabaya: Yayasan Majalah Aula.
Sinansari Ecip, S. (ed.)
1989 *NU dalam tantangan.* Jakarta: Al Kautsar.
Sitompul, Einar Martahan
1989 *NU dan Pancasila: Sejarah dan peranan NU dalam perjuangan umat Islam dalam rangka penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas.* Jakarta: Sinar Harapan.
Snouck Hurgronje, C.
1889 *Mekka.* 2. Band: *Aus dem heutigen Leben.* 's Gravenhage: Nijhoff.
1923 *Verspreide Geschriften.* Deel III. Bonn/Leipzig: Schroeder.
Soebagijo I.N.
1972 *K.H. Mas Mansur, pembaharu Islam di Indonesia.* Jakarta: Gunung Agung.
1982 *K.H. Masykur, sebuah biografi.* Jakarta: Gunung Agung.
Soekadri, Heru
1979/ *Kyai Haji Hasyim Asy'ari.* Jakarta: Departemen Pendidikan
1980 dan Kebudayaan.
Sourdel, Dominique
1977 Khalifa. (i) The history of the institution of the Caliphate. *Encyclopaedia of Islam,* 2nd edition, vol. IV, 937-947. Leiden: Brill
Staf Umum Angkatan Darat-I
1961 *Tiga partai besar Indonesia.* Jakarta.
Steenbrink, K.A.
1974 *Pesantren, madrasah, sekolah: recente ontwikkelingen in Indonesisch Islamonderricht.* Ph.D. dissertation, Katholieke Universiteit van Nijmegen.
Sulastomo

1989 *Hari-hari yang panjang 1963-1966.* Jakarta: CV Haji Masagung.

Sulistyo, Hermawan

1983 *Dasar-dasar kepemimpinan di pesantren. Studi kasus Tebuireng.* Skripsi sarjana, FISIP Universitas Indonesia, Jakarta.

Suprapto, Bibit

1987 *Nahdlatul Ulama: eksistensi peran dan prospeknya.* Malang: Lembaga Pendidikan Ma'arif, Cabang Kabupaten Malang.

Suryadinata, Leo

1982 *Political parties and the 1982 general election in Indonesia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Tempo

1981 *Apa & Siapa: sejumlah orang Indonesia 1981-1982.* Jakarta: Grafiti.

1984 *Apa & Siapa: sejumlah orang Indonesia 1983-1984.* Jakarta: Grafiti.

1986 *Apa & Siapa: sejumlah orang Indonesia 1985-1986.* Jakarta: Grafiti.

Tim Tujuh

1983 *Pokok-pokok pikiran tentang pemulihan khittah Nahdlatul Ulama 1926.* Jakarta: Tim Tujuh Pemulihan Khittah NU 1926.

Wahid, Abdurrahman

1974 Pesantren sebagai subkultur, dalam: M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan pembaharuan*, hal. 39-60. Jakarta: LP3ES.

1984a Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia dewasa ini, *Prisma* XIII no 4, 31-38 (English translation dalam: Taufik Abdullah & Sharon Siddique (ed.), *Islam and society in Southeast Asia*, hal. 175-186. Singapore: Institute of Sutheast Asian Studies, 1986).

1984b Massa Islam dalam kehidupan bernegara dan berbangsa,

Prisma XIII nomor ekstra, 3-9 (English translation in *Prisma - The Indonesian Indicator* no 35, 1985, 3-10).

n.d. Bisri Syansuri: Biografi singkat pecinta dan penganut hukum fiqh. Typescript (photocopy in the author's possession).

Walkin, Jacob

1969 The Moslem-communist confrontation in East Java, 1964-1965, *Orbis* XIII no 3, 822-847.

Ward, Ken

1968 Some comments on Islamic reactions to recent developments in Indonesia, *Review of Indonesian and Malaysian Studies* 2 no.2, 37-46a.

1970 *The foundation of the Partai Muslimin Indonesia.* Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project.

1974 *The 1971 election in Indonesia. An East Java case study.* Clayton, Vict.: Monash University.

Wertheim, W.F.

1959 *Indonesian society in transition. A study of social change.* Brussel: A. Manteau en 's Gravenhage: W. van Hoeve.

1969 From aliran to class struggle in the countryside of Java, *Pacific Viewpoint* 10, 1-17.

Willis Jr, Avery T.

1977 *Indonesian revival: Why two million came to Christ.* South Pasadena, Cal.: William Carey Library.

Young, Kenneth R.

1990 Local and national influences in the violence of 1965, dalam: Robert Cribb (ed.), *The Indonesian killings 1965-1966. Studies from Java and Bali*, hal. 63-99. Clayton, Vict.: Monash University.

Yunus, H. Mahmud

1979 *Sejarah pendidikan Islam di Indonesia.* Cetakan kedua. Jakarta: Mutiara.

Yusuf, Slamet Effendi, Mohamad Ichwan Syam & Masdar Farid Mas'udi

1983 *Dinamika kaum santri: menelusuri jejak & pergolakan*

internal NU. Jakarta: Rajawali.

Zamroni, H.M.

1991 PMII dan proses Orde Baru, dalam: A. Effendy Choirie & Choirul Anam (ed.), *Pemikiran PMII dalam berbagai visi dan persepsi*, hal. 90-100. Surabaya: Penerbit Majalah Nahdlatul Ulama Aula.

Ziemek, Manfred

1986 *Pesantren dalam perubahan sosial*. Jakarta: P3M.

Zuhri, Saifuddin

1972 *Almaghfurlah K.H. Abdulwahab Chasbullah. Bapak dan pendiri Nahdlatul-'Ulama*. Jakarta: Yamunu.

1974 *Guruku. Orang orang dari pesantren*. Bandung: PT Almaarif.

1979 *Sejarah kebangkitan Islam dan perkembangannya di Indonesia*. Bandung: Almaarif.

1981 *Kaleidoskop politik di Indonesia*. Jilid I. Jakarta: Gunung Agung.

1987 *Berangkat dari pesantren*. Jakarta: Gunung Agung.

[...] Kita perlu memahami prinsip-prinsip yang mendasari keberadaan Nahdlotul 'Ulama. Kenapa kyai-kyai mendirikan NU, dan untuk apa? Tujuan utama NU ialah "khidmah diiniyyah". Para 'ulama mendirikan NU ini, urusan pokoknya adalah agama. [...] Mengapa harus "Ahlus Sunnah wal Jama'ah"? Karena kita menghadapi realitas yang berubah tidak terbatas, sedangkan "nushus" itu terbatas. Itu sebabnya, untuk membuat "tanggapan syar'i" terhadap realitas itu dibutuhkan "ushul", dan Aswaja inilah yang punya "ushul" untuk merujuk "nushus". Maka, yang bisa dijadikan andalan sebagai "qodah syar'iyyah" untuk menjadi pedoman bagi umat Islam di dalam mengarungi lautan sejarah peradaban ini, sampai ke masa depan, tidak bisa lain harus "Ahlus Sunnah wal Jama'ah min ahli a-immati madzaahibil arba'ah". [...] Nah, kita ini bukan hanya sedang mempertahankan sesuatu supaya tidak terganggu. Kita ini tidak sedang hanya menjaga Aswaja ini supaya tidak rusak. Tidak hanya itu.

Kita harus mampu mendayagunakan Aswaja sebagai modal untuk menghadapi dan memperjuangkan masa depan!!!

Aswaja ini modal kita, dan Aswaja ini bukan barang mati, tapi terus hidup, karena di dalamnya ada "ushul" untuk merespon berbagai macam perubahan realitas. Jadi, inilah tujuan utama NU. [...]

Kyai YAHYA CHOLIL STAQUF Rembang
Ketua Umum Tanfidziyah Pengurus Besar Jam'iyyah Nahdlotul 'Ulama

Amanat Ketua Umum Tanfidziyah Pengurus Besar Jam'iyyah Nahdlotul 'Ulama, Kyai YAHYA CHOLIL STAQUF Rembang, dalam Silaturahmi Halal Bihalal 'Ulama dan Umaro Se-Kabupaten & Kota Pasuruan, Jawa Timur, di Graha PCNU Pasuruan, Kamis, 18 Syawwal 1443 H/19 Mei 2022 M. Sumber: https://www.youtube.com/watch?v=0Kx5XcymQJg&t=5352s.

LAMPIRAN I

CATATAN BIOGRAFIS PARA TOKOH NU
YANG DISEBUT DALAM BUKU INI

Abdul Wahab Chasbullah lihat: Wahab Chasbullah

Abdurrahman Wahid

Putra sulung Wahid Hasjim ini lahir pada 1940. Menyelesaikan pendidikan SMTP dan SMTA umumnya di Jakarta dan Yogyakarta, sambil belajar bahasa Arab di pesantren Kiai Ali Ma`shum pada sore hari. Pendidikan ini ditambah dengan dua tahun di pesantren Tegalrejo dan satu tahun di Tambakberas (pesantren Kiai Wahab Chasbullah Jombang), dimana dia juga mulai mengajar. Pada 1963 dia berangkat ke Mesir untuk belajar di Al-Azhar; tidak puas dengan tingkat pendidikan di sana dia pindah ke Baghdad, dia mendaftar pada fakultas Adab dan meneruskan studinya sampai 1970. Pada 1971 dia kembali ke Indonesia dan mulai mengajar di Jombang. Dari 1974 s.d. 1979 dia menjabat sebagai sekretaris pesantren Tebuireng, kemudian pindah ke Jakarta, dimana dia menjadi seorang tokoh terkemuka dalam kehidupan budaya kota besar itu. Dia menjadi seorang kolumnis yang menulis beragam pokok persoalan, aktif di berbagai organisasi non-pemerintah, ambil bagian dalam mempelopori program-program pengembangan masyarakat melalui pesantren, dan terpilih sebagai Ketua Dewan Kesenian Jakarta (1983-1985). Dia memegang jabatan yang relatif tidak penting di PBNU sejak 1979 (katib Syuriyah) tetapi tiba-tiba melejit pada masa krisis 1982-84, dengan menjadi penengah di antara berbagai faksi. Pada muktamar 1984 dia terpilih sebagai ketua umum Tanfidziyah, dan terpilih kembali pada muktamar 1989.
(Tempo 1981:843-4; 1986:1156-7, dan keterangan pribadi)

Achmad Siddiq

1926-1991. Lahir di Jember, putra Kiai Siddiq, dan adik Kiai Machfoedz Siddiq (yang memegang berbagai jabatan penting di NU dan menjadi ketua umum sejak 1937 s.d. 1942). Pernah menjadi sekretaris pribadi Wahid Hasjim saat yang terakhir ini menjabat sebagai Menteri Agama (1949-52). Selama beberapa tahun (1955-57, kemudian 1971) dia menjadi anggota perlemen, pada tahun berselang dan tahun-tahun berikutnya membina karier di Departemen Agama, yang berakhir dengan jabatan sebagai Kepala Kanwil Depag Jawa Timur. Dia bergabung dalam faksi yang sangat anti-komunis di dalam NU dan secara terbuka me-

nentang Demokrasi Terpimpin; pada 1965 dia muncul sebagai koordinator tertinggi para kiai anti-komunis di Jawa Timur. Setelah lama menjabat sebagai pengurus Syuriyah NU, pada 1984 dia akhirnya terpilih sebagai Rois Aam dan terpilih kembali pada 1989.
(Tempo 1986 :837-8; Anonim 1986 : 142-3).

Achmad Sjaichu

Lahir di Surabaya pada 1921. Mendapatkan pendidikan di sekolah dasar (*Tashwirul Afkar*) dan pesantren. Setelah ayahnya meninggal, ibunya menikah lagi dengan Kiai Wahab Chasbullah. Sebagai anak tiri pendiri NU, dia sangat banyak mendapatkan kemudahan dalam kariernya kemudian. Pada 1950 dia terpilih menjadi anggota dewan kota Surabaya, pada 1955 menjadi anggota parlemen nasional sebagai wakil NU Jawa Timur. Memimpin kelompok NU di parlemen selama 1958-60, dia terpilih menjadi wakil ketua parlemen dari 1963 s.d. 1966. Dipilih kembali menjadi anggota parlemen dalam pemilu 1971. Pertama kali menjadi pengurus Tanfidziyah PBNU pada 1957, dan dari 1977 s.d. 1979 menjabat sebagai ketua. Setelah tidak terpilih kembali pada muktamar 1979, dia menarik diri dari NU dan beralih ke aktifitas-aktifitas dakwah, melalui sebuah organisasi baru, *Ittihadul Muballighin*, yang didirikannya pada 1978 dan sejak saat itu dia menjadi ketuanya. Dari semua politisi NU, tidak diragukan lagi, Sjaichu adalah orang yang banyak mempunyai kontak internasional di dunia Muslim. Dia lama menjabat sebagai semacam birokrat internasional. Dialah yang mengambil prakarsa mengorganisir Konferensi Islam Asia-Afrika, yang akhirnya diselenggarakan pada 1965. Dia juga menjadi presiden Organisasi Islam Asia-Afrika yang lahir pada konferensi tersebut dan terus berlanjut hingga 1973. Sejak saat itu dia tetap aktif dalam *Rabithah al-`Alam al-Islami* (Liga Dunia Islam) dan Dewan Tertinggi Mesjid Dunia, di Mekkah.
(Tempo 1981 :799; Baidlawi & Ma`shum 1991).

Adlan Aly

1902-1990. Seorang kiai sangat dihormati yang mengajar baik di pesantren Tebuireng maupun di pesantrennya sendiri, Cukir, sebuah pesantren putri yang bersebelahan dengan Tebuireng. Menikah dengan kemenekan Kiai Hasjim Asj-`ari, dan mencapai posisi berpengaruh di Tebuireng dan pesantren tetangganya. Kiai Adlan Aly juga mengajarkan tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*, semula sebagai *badal* Kiai Musta`in Romly, kemudian sebagai guru yang berdiri sendiri dan menjadi saingan mantan gurunya tersebut. Kiai Adlan Aly sejak kira-kira tahun 1982 sampai meninggalnya menjadi pimpinan organisasi tarekat yang berafi-

liasi dengan NU, *Jam`iyah Ahl Al-Thariqah Al-Mu`tabarah.*

Ali Ma`shum

1915-1989. Lahir di Lasem sebagai putra Kiai Ma`shum yang terkenal itu. Belajar delapan tahun di pesantren Tremas (Pacitan, Jawa Timur) dan kembali ke Lasem untuk mengajar. Menikah dengan putri Kiai Munawwir dari Krapyak, Yogyakarta, seorang teman ayahnya. Kemudian menghabiskan waktu dua tahun di Mekkah (1938-40). Ketika bapak mertuanya meninggal pada 1942, Kiai Ali diminta menggantikannya sebagai pimpinan pesantren. Dia mengembangkannya menjadi sebuah pesantren sangat terkenal di Jawa. Keterlibatan aktif Kiai Ali di NU dimulai agak terlambat dan tetap sangat bersahaja. Pada akhir 1960-an, dia menjadi ketua Syuriyah cabang Yogyakarta, posisi yang hampir tidak dapat ditolaknya karena dia secara umum diakui sebagai ulama yang paling berilmu di wilayah tersebut. Walaupun dia tetap menghindar agar tidak menjadi pusat perhatian, pada sekitar 1980 dia menjadi salah seorang ulama senior yang paling dihormati dan, karena sama sekali tidak berambisi, menjadi figur kompromi yang ideal untuk menggantikan Kiai Bisri Syansuri sebagai Rois Aam pada 1982. Setelah berhenti menjabat Rois Aam pada 1984, dia kembali berusaha sedapat mungkin agar tidak menonjolkan diri. Penyelenggaraan Muktamar NU ke-28 di pesantrennya merupakan sebuah tanda penghormatan yang diberikan kemudian. Beberapa minggu setelah muktamar, dia meninggal dunia.
(Mukhdlor 1989).

Ali Yafie

Lahir di Donggala, Sulawesi Tengah, pada 1928. Pendidikan pertamanya adalah sekolah dasar umum, yang dilanjutkan dengan pendidikan madrasah di Sulawesi Selatan (di Madrasah As`adiyah yang terkenal di Singkang). Spesialisasinya adalah fiqh dan dikenal luas sebagai seorang ahli yang canggih dalam bidang ini, bacaannya lebih luas dari pada yang lain. Dia mengabdikan diri sebagai hakim di pengadilan agama Ujung Pandang sejak 1959 sampai 1962, kemudian inspektorat pengadilan agama Indonesia Timur (1962-65). Sejak 1965 hingga 1971 dia menjadi dekan di fakultas Ushuluddin IAIN Ujung Pandang, dan aktif di NU tingkat propinsi. Dia mulai aktif di tingkat nasional pada 1971. Pada muktamar NU 1971 di Surabaya dia terpilih menjadi Rois Syuriyah, dan setelah pemilu diangkat menjadi anggota DPR. Dia tetap menjadi anggota DPR sampai 1987, ketika Naro tidak lagi memasukkannya dalam daftar calon. Sejak itu dia mengajar di berbagai lembaga pendidikan tinggi Islam di Jakarta, dan semakin aktif di Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pada muktamar NU di semarang (1979) dan Situbondo (1984), dia terpilih kembali sebagai Rois, dan di muktamar Krapyak (1989) seba-

gai wakil Rois Aam. Setelah Kiai Achmad Siddiq meninggal dunia pada 1991 dia bertindak sebagai Rois Aam, tetapi setelah terlibat konflik dengan Abdurrahman Wahid dia menarik diri dari PBNU.

As`ad Syamsul Arifin

1897-1990. Lahir di Mekkah, dari keluarga Madura asal Pamekasan yang mengaku keturunan bangsawan sekaligus ulama. Sekembalinya ke Madura, ayahnya, Kiai Syamsul Arifin, mendirikan sebuah pesantren kecil di Kembang Kuning, Pamekasan, dan beberapa tahun kemudian juga mendirikan sebuah pesantren yang lebih besar di Situbondo, di bagian ujung timur pulau Jawa yang pada saat itu belum dibuka. As`ad sendiri dikirim belajar kepada Kiai Kholil Bangkalan dan Kiai Hasjim Asj`ari di Tebuireng, dan kemudian belajar lagi ke Mekkah. Mulai mengajar di pesantren ayahnya di Situbondo pada 1924, dan menggantikannya ketika sang ayah meninggal dunia pada 1951. Terkenal sebagai guru pencak silat dan, terutama, ilmu kesaktian. Pesantrennya berkembang pesat, dan pada 1980-an merupakan salah satu yang terbesar di Jawa, yang menawarkan bukan hanya pendidikan tingkat menengah tetapi bahkan pendidikan tinggi Islam.

Kiai As`ad tidak pernah memegang jabatan formal dalam kepengurusan NU (kecuali sebagai mustasyar, sejak 1984 hingga 1989). Namun, seiring dengan usianya yang semakin sepuh, pengaruhnya di kalangan ulama lain pun semakin bertambah, karena dia termasuk di antara sedikit murid Kiai Kholil Bangkalan dan Kiai Hasjim Asj`ari yang masih hidup. Sekitar 1980-an, dia menganggap dirinya, dan dianggap orang lain, sebagai pemuka ulama Madura. Wibawanya di kalangan penduduk Madura sedemikian besar sehingga para pejabat tinggi pemerintah merasa perlu berhubungan dekat dengannya. Namun, wibawanya bukan tidak pernah tergoyahkan. Dalam sebuah konflik antara Kiai As`ad dan tarekat *Tijaniyyah* (yang mengalami perkembangan pesat) yang berlangsung sengit hampir sepanjang 1980-an, Kiai As`ad gagal keluar sebagai pemenang. Dia menderita kekalahan terbesarnya pada muktamar NU 1989, yang menunjukkan bahwa dirinya sudah tak terpakai lagi

(Tempo 1984:10[illegible]; 1986: 1094-5; *Tempo* 15-10-1983 dan 11-8-1990)

Bisri Syansuri

1887-1980. Lahir di Tayu (Pati, Jawa Tengah). Pendidikan awal diperolehnya di beberapa pesantren lokal, dan kemudian belajar kepada Kiai Kholil di Bangkalan (dimana dia bertemu Kiai Wahab Chasbullah untuk pertama kalinya) dan kepada Kiai Hasjim Asj`ari di Tebuireng (1906-12, bersama Wahab). Ketika sedang berada di Mekkah, dia menikahi adik perempuan Kiai Wahab, dan se-

pulangnya dari sana dia terlebih dahulu menetap di pesantren mertuanya di Tambak Beras, Jombang. Pada 1917 dia mendirikan pesantren sendiri di Denanyar. Dia terlibat dalam pembentukan NU pada 1926 dan sejak awal menjadi anggota pengurus, walaupun bukan jabatan paling penting.

Kiai Bisri pada mulanya adalah seorang ulama ahli fiqh dan seorang guru, tetapi semakin lama semakin terlibat dalam politik. Ketika Masyumi dibentuk pa-da 1943, dia aktif di tingkat lokal, dan pada 1945 menjadi salah seorang wakil-nya di dalam Komite Nasional Pusat (KNIP).

Setelah pemilu 1955 dia menjadi anggota Dewan Konstituante sampai badan ini dibubarkan, dan sejak 1971 hingga akhir hayatnya menjadi anggota DPR – semula mewakili NU, dan sejak 1973 mewakili PPP. Setelah Kiai Wahab Chasbullah meninggal dunia pada bulan Desember 1971, Kiai Bisri (yang waktu itu menjabat wakilnya) menggantikan.ya sebagai Rois Aam. Ketika NU bergabung ke PPP, Kiai Bisri juga menjadi ketua Majelis Syuro partai ini. Pendirian prinsipil NU dalam sejumlah perbenturan dengan pemerintah selama 1970-an biasanya dikaitkan dengan kepemimpinan Kiai Bisri.
(Masyhuri 1983; Wahid t.t.; Budairy 1984; Tempo 1981: 645-6)

Chalid Mawardi

Lahir di Solo pada 1936 (?). Ayahnya, seorang guru Al-Qur'an, meninggal ketika dia masih muda; ibunya sangat aktif di lingkungan NU. Ibunya juga mengetuai Muslimat NU Cabang Solo sejak 1932 hingga 1952, kemudian pindah ke Jakarta untuk bekerja di departemen agama dan akhirnya menjadi anggota parlemen. Chalid, yang menamatkan pendidikan tinggi umum, aktif di NU, dalam berbagai jabatan, sejak usia muda. Dia menjadi sekretaris Menteri sosial NU (Fattah Jasin, 1956) dan bekerja sebagai wartawan di surat kabar NU *Duta Masyarakat* (1958-68). Sejak 1967 hingga 1982 dia menjadi anggota DPR, dan dikenal sebagai anggota kunci faksi Idham Chalid di NU. Dia memimpin organisasi pemuda NU, Ansor, sebagai ketua sejak 1980 hingga 1984, dan menjadi duta besar Indonesia untuk Syria sejak 1984 hingga 1989. Pada muktamar 1989 dia menjadi salah seorang wakil ketua Tanfidziyah baru.
(Tempo 1984 :488-90).

Dachlan, Mochamad

Seorang kiai yang berubah menjadi politisi. Lahir di Pasuruan (Jawa Timur) pada 1909. Dia belajar di berbagai pesantren, termasuk Tebuireng, dan akhirnya di Mekkah. Menjadi Ketua NU cabang Bangil pada 1930 dan dengan cepat melejit, mewakili NU dalam kepengurusan Masyumi sejak 1945 hingga 1952. Pada

1952-54 dan 1956-59 menjadi asisten Ketua Tanfidziyah, pada 1954-56 menjadi ketua umum. Dia adalah politisi NU yang sangat kritis terhadap Demokrasi Terpimpinnya Soekarno, menolak duduk di kursi DPRGR yang ditawarkan kepadanya. Pendiri pendamping dan wakil ketua Liga Demokrasi (1960). Dia kembali tampil ketika terjadi Kup Untung sebagai anggota aktif Front Pancasila, dan ditunjuk sebagai wakil ketua Dewan Pertimbangan Agung (DPA) pada 1966. Dia menggantikan Saifuddin Zuhri sebagai Menteri Agama (1967-71), dan menjadi orang NU terakhir yang memegang jabatan ini.
(Roeder 1971:69)

Hasjim Asj`ari

1871-1947. Lahir di Nggedang, Jombang, Jawa Timur. Belajar ilmu agama di berbagai pesantren Jawa Timur dan berangkat ke Mekkah pada 1892, dimana dia menetap, dengan selang waktu sebentar saja, lebih dari tujuh tahun. Sambil belajar kepada para guru Indonesia dan Arab yang paling terkemuka di sana, dia juga mengajar orang Indonesia yang lebih muda. Sekembalinya ke tanah air, dia mengajar selama beberapa tahun (1903-06) di Kemuning (Kediri), dan kemudian mendirikan pesantren sendiri di Tebuireng dekat Jombang (izin resminya dikeluarkan tahun 1906, tetapi pesantren ini konon sudah berdiri sebelumnya, menurut Akarhanaf sudah sejak 1899). Sejak saat itu dia jarang meninggalkan Tebuireng kecuali untuk perjalanan dagang rutin ke Surabaya.

Karena dianggap sebagai orang paling berilmu di antara ulama Jawa, Kiai Wahab Chasbullah (saudara sepupu dan juga muridnya) memerlukan persetujuan Kiai Hasjim dan bahkan mengharapkan partisipasi aktifnya dalam pembentukan NU. Kiai Hasjim memimpin rapat pembentukan NU, dan memegang posisi Rois Aam sampai akhir hayatnya. Ketika Masyumi berdiri (1943), dia juga menjadi pimpinannya, tetapi tetap di Tebuireng dan menyerahkan pekerjaan-pekerjaan praktis kepada para wakilnya, salah seorang di antaranya adalah Wahid Hasjim, putranya sendiri.
(Gunseikanbu 1986: 435; Akarhanaf 1950; Aboebakar 1957: 61-119; Salam 1963; Soekadri, 1979/1980; Dhofier 1982: 92-9)

Idham Chalid

Lahir di Setui, Kalimantan Selatan pada 1921. Belajar di sebuah sekolah pendidikan guru setempat dan kemudian di pondok pesantren modern Gontor (Ponorogo, Jawa Timur). Memulai karier politiknya sebagai ketua cabang Masyumi lokal di Kalimantan Selatan pada 1944. Pada 1947 menjadi anggota Dewan regional yang disponsori Belanda, pada 1949-50 anggota parlemen Republik Federal,

dan pada 1955 terpilih menjadi anggota DPR dengan tiket NU. Diangkat menjadi Wakil Perdana Menteri dalam Kabinet Ali Sastroamidjojo kedua (1956-57), dan pada tahun yang sama menjadi ketua umum Tanfidziyah NU, posisi yang terus dipegangnya sampai dia dibujuk mengundurkan diri pada 1982. Diangkat menjadi wakil ketua DPA oleh Soekarno pada masa Demokrasi Terpimpin. Walaupun mempunyai hubungan dekat dengan Orde Lama, dia menjadi menteri pada Kabinet Orde Baru pertama (sebagai Menteri Kesejahteraan Rakyat 1967-70, kemudian Menteri Sosial 1970-71), dan ketua DPR dan MPR setelah pemilu Orde Baru yang pertama (1971-77). Jabatan-jabatan tinggi ini diikuti dengan jabatan sebagai presiden PPP (sampai 1989) dan posisi kehormatan sebagai ketua DPA (1977-83). Dia secara formal duduk dalam kepengurusan organisasi tarekat NU, tetapi baru memegang posisi ini secara serius sejak 1984. Ketika buku ini ditulis, jabatannya sebagai pimpinan organisasi tarekat ini merupakan satu-satunya posisi penting yang dipegangnya.
(Tempo 1981:99; 1986:144-5).

Imron Rosjadi

Salah seorang "orang luar" yang direkrut ke dalam NU karena mempunyai keahlian dan kontak yang berguna. Lahir di Indramayu (Jawa Barat) pada 1916. Dia menamatkan MULO (Sekolah Menengah Belanda) pada 1934 dan Akademi Hukum di Baghdad pada 1948. Di sela waktu itu, dia menghabiskan waktu sekitar empat tahun di berbagai madrasah di Indonesia, Malaysia dan Mekkah. Sebelum kemerdekaan, dia aktif dalam berbagai organisasi di luar NU, seperti Indonesia Muda (Nasionalis) dan Pemuda Muslimin Indonesia (organisasi kader PSII).

Keadaan mengantarkannya menjadi seorang diplomat, yang mewakili Republik Indonesia di Iraq (1947-50) dan kemudian Saudi Arabia (1950-52). Sekembalinya ke Indonesia, dia menjadi dosen di Akademi Hukum Militer (1953-62). Sejak 1954 hingga 1963 dia menjadi ketua gerakan pemuda NU Ansor, dan sejak 1956 hingga 1959 wakil ketua II Tanfidziyah NU. Dia adalah penentang blak-blakan Demokrasi Terpimpin, yang mungkin penyebab kenapa dia kehilangan posisinya di PBNU. Pada 1960 dia adalah salah seorang pendiri Liga Demokrasi, dan menjadi sekretaris jenderalnya; dia menghabiskan waktu beberapa tahun (1962-66) di dalam penjara sebagai tahanan politik. Di masa Orde Baru, dia semula kembali bergabung ke departemen agama, tetapi kemudian kembali ke politik parlemen, sebagai politisi PPP terkemuka dan berpengaruh. Pada awal 1980-an dia berpihak kepada para penentang Idham Chalid di tubuh NU, tetapi dia memilih tetap terlibat aktif dalam politik setelah muktamar Situbondo. Di DPR dia menjabat sebagai ketua komisi penting, komisi I (Peratahanan, Ke-

amanan dan Urusan Luar Negeri).
(Noer 1987:113; Roeder 1971:322)

Jusuf Hasjim

Lahir di Jombang pada 1929, putra Kiai Hasjim Asj`ari. Memperoleh pendidikan di pesantren ayahnya dan sebuah sekolah pendidikan guru di kota tersebut. Pada masa perjuangan kemerdekaan, dia terlibat aktif dalam kegiatan militer, semula di Hizbullah, kemudian memperoleh pangkat letnan satu di tentara nasional. Menjadi kepala sekolah pada sebuah SMP di Jombang, dan sejak 1965 menjabat sebagai pimpinan Pesantren Tebuireng, menggantikan kakaknya, Chalik. Dia mengaku terlibat aktif dalam Pengganyangan Komunisme pada 1965-66. Memegang berbagai posisi di PBNU dan DPP PPP. Sebagai seorang anggota DPR sejak 1971 hingga 1982, dia merupakan salah seorang tokoh NU yang bersuara paling blak-blakan. Dia tidak terpilih kembali karena perubahan daftar calon DPR yang dilakukan Naro. Pada saat buku ini ditulis (1994) dia adalah salah seorang Rois Syuriyah dan penasehat senior pada P3M.
(Tempo 1981:212; 1984:270-1; 1986:298-9)

Kholil Bangkalan

Ulama Madura paling terkemuka pada akhir abad ke-19. Dia tampaknya pernah belajar di Mekkah pada 1860-an dan sekembalinya ke Indonesia, dia mendirikan sebuah pesantren di Demangan, Bangkalan, yang menjadi pusat daya tarik tidak hanya bagi masyarakat Madura tetapi juga kaum santri Jawa Timur. Terkenal sebagai *wali*, yang memiliki berbagai kekuatan spiritual yang luar biasa. Beberapa anggota pendiri NU (termasuk Kiai Hasjim Asj`ari, Kiai Wahab Chasbullah dan Kiai Bisri Syansuri) adalah muridnya. Pada tahun-tahun kemudian, Kiai Kholil mengunjungi mantan muridnya, Kiai Hasjim Asj`ari, untuk belajar kitab-kitab hadits, sebuah mata pelajaran baru di pesantren Dia meninggal pada 1925. Makamnya di Bangkalan merupakan tempat ziarah penting, yang sering didatangi bukan hanya oleh orang Madura tetapi juga banyak orang Jawa dan Sunda.
(Dhofier 1982:91-2; Junaidi 1988).

Machfoezh Siddiq

Ketua umum Tanfidziyah selama 1937-42. Dia adalah orang pertama yang mencurahkan seluruh waktunya kepada tugas ini, dan masih dikenang sebagai Ketua Umum Tanfidziyah yang paling efektif selama ini. Dia berkeyakinan bahwa NU harus menangani kebutuhan-kebutuhan warganya, baik material maupun spiritual; dan untuk tujuan ini dia merintis berbagai usaha penting untuk memba-

ngun koperasi yang disponsori NU (*Syirkah Mu`awanah*) dan mengubah mentalitas warganya. Dia juga dikenang karena berbagai usahanya untuk mengurangi ketegangan antara kaum tradisionalis dan pembaru. Dia menemukan sebuah rumusan moderat mengenai peranan taqlid dan ijtihad dalam bidang agama, yang dapat diterima oleh banyak pembaru dan juga tradisionalis. Pada 1942, penguasa militer Jepang memenjarakannya selama beberapa bulan karena menolak melakukan *saikeirei*, penghormatan ritual kepada kaisar Jepang. Ketika sedang berada di penjara itu, dia dibebastugaskan dari jabatan ketua umum dan digantikan oleh Kiai Wahab Chasbullah. Dia meninggal pada 1 Januari 1944.

Machrus Ali

1906-1985. Lahir di wilayah Cirebon, dan mendapat pendidikan di pesantren Jawa Tengah dan Jawa Barat. Menikah dengan putri Kiai Abdul Karim dari Pesantren Lirboyo, dekat Kediri. Setelah sang mertua meninggal dunia pada 1954, dia menggantikan kedudukannya di pesantren ini. Kiai Machrus terlibat aktif dalam perjuangan kemerdekaan, bergabung dalam milisi Sabilillah bersama ratusan santrinya, dan mengajarkan kepada para pemuda revolusioner tersebut ilmu kekebalan tubuh, dia memang sangat terkenal dalam bidang ini. Dia juga ikut aktif dalam pengganyangan pemberontakan PKI di Madiun pada 1948, sehingga dia mempunyai hubungan sangat baik dengan komandan militer Jawa Timur. Pada 1965, atas permintaan komandan militer setempat, dia kembali memimpin aksi pengganyangan kaum komunis. Pembunuhan besar-besaran terhadap pengikut PKI di Kediri adalah yang paling besar di bandingkan yang terjadi di tempat lain. Hal itu dikaitkan dengan fatwa, yang konon berasal dari Kiai Machrus, yang mengesahkan pembunuhan terhadap kaum komunis.

Kiai Machrus aktif di NU sejak zaman revolusi. Pada 1952 dia menjadi Rois Syuriyah Kediri, dan pada 1958 dia naik ke posisi Rois Syuriyah Wilayah Jawa Timur, sebuah posisi yang terus berada di tangannya sampai akhir hayatnya.

Pada tahun-tahun terakhir masa hidupnya dia merupakan salah seorang ulama NU yang paling berpengaruh; dia adalah salah satu dari empat ulama (bersama Kiai Ali Ma`shum, Kiai As`ad Syamsul Arifin dan Kiai Masjkur) yang pada 1982 membujuk Idham Cha-lid agar mengundurkan diri.
(Salam 1988; Lirboyo 1991:55-112)

Mahbub Djunaidi

Lahir di Jakarta pada 1933, putra KH. Moehd. Djunaidi, salah seorang penghulu (hakim agama) terakhir pada masa pemerintahan Belanda dan kemudian bertugas di pengadilan agama Departemen Agama. Mahbub belajar di

Universitas Indonesia dan menjadi seorang wartawan terkenal dan populer. Dia menjadi ketua umum pertama Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII, 1960-67), pernah memegang berbagai jabatan tidak sangat penting di PBNU, dan menjadi anggota DPR-GR. Dia juga pernah menjadi ketua Persatuan Wartawan Indonesia (PWI) selama beberapa periode. Belakangan dia juga menjadi pengurus DPP PPP, di antaranya sebagai wakil sekretaris jenderal. Setelah memutuskan hubungan dengan PPP, Mahbub sudah mencapai posisi tertingginya di PBNU pada 1984-89 sebagai wakil ketua. Setelah terlibat konflik dengan Abdurrahman Wahid (ketua umum), dia pada 1989 dipindahkan ke posisi terhormat namun tak berpengaruh, sebagai mustasyar.
(Roeder 1971: 91; Tempo 1981:136; Tempo 1986: 201-2)

Masdar Farid Mas`udi

Lahir di Purwokerto pada 1954. Belajar, setelah sekolah dasar, di pesantren Kiai Khudlori di Tegalrejo (1966-69) dan kepada Kiai Ali Ma`shum di Krapyak (1969-75). Melanjutkan pendidikannya di fakultas Syari`ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tamat pada 1979. Bekerja beberapa waktu sebagai wartawan dan memberikan sumbangan tulisan bermutu dalam berbagai buku. Menjadi staff P3M pada 1983 sebagai redaksi majalah *Pesantren* dan seri terbitan bukunya, serta mengorganisir pelatihan-pelatihan bersama kiai muda. Masdar adalah tenaga penggerak di belakang serangkaian diskusi kritis mengenai "warisan klasik dan relevansinya di masa sekarang". Buku terbarunya, *Agama Keadilan* (1991), merupakan buku paling ori-sinal dan provokatif di antara buku-buku yang ditulis orang NU dalam waktu yang lama.

Masjkur

Lahir di Singosari (Malang, Jawa Timur) pada 1902. Setelah belajar di beberapa pesantren paling terkenal di Jawa dan Madura (termasuk pesantren Tebuireng, pesantren Kiai Kholil di Bangkalan, dan Jamsaren di Solo), dia membuka madrasah sendiri di Singosari. Dia aktif di NU Cabang Malang (1926-30), kemudian dipilih menjadi anggota pengurus Tanfidziyah PBNU (1930-45). Selama masa perang dia aktif dalam berbagai organisasi yang disponsori Jepang (termasuk Hizbullah), dan mengambil peran pimpinan selama perjuangan kemerdekaan. Dia adalah anggota pengurus Masyumi sejak 1954, dan menjadi koordintor kegiatan-kegiatan Hizbullah dan Sabilillah di Jawa Timur. Masjkur adalah Menteri Agama (dalam pemerintahan Yogyakarta) sejak 1945 hingga 1949, dan menjabat lagi pada 1953-55. Dia terpilih menjadi anggota DPR pada pemilu 1955, 1971 dan 1977. Dia memegang berbagai jabatan di Tanfidziyah

PBNU (sebagai ketua umum pada 1952-53 dan ajudan ketua pada 1959-62) dan kemudian di Syuriyah (sejak 1963 hingga 1984, kebanyakan sebagai salah seorang Rois), dan juga ketua perhimpunan pedagang yang berafiliasi ke NU, Sarbumi, dari 1958 hingga 1969. Ketika NU bergabung ke PPP, dia menjadi wakil presiden partai ini (1973-1985). Sejak 1984 sampai akhir hayatnya pada bulan Desember 1992, dia menjabat sebagai mu-stasyar NU.
(Soebagijo I.N. 1982; Tempo 1984: 487-8; 1986: 501-3.

Moechammad Baidlowi

Cucu (menurut garis keluarga) Kiai Hasjim Asj`ari dan menantu Kiai Wahab Chasbullah. Seorang politisi NU dan kemudian PPP, dan sekutu setia Idham Chalid. Sejak 1966 hingga 1971 menjadi anggota DPR-GR, selama 1982-87 anggota MPR, dan 1987-92 anggota DPR. Lama menjadi ketua NU cabang Jombang, dan selama 1984-1989 menjadi salah satu dari sembilan wakil ketua PPP. Menentang larangan PBNU merangkap jabatan resmi di NU dan partai politik, dan akhirnya terpaksa melepaskan jabatannya di NU. Me-mainkan peranan kunci dalam kebangkitan organisasi tarekat yang berafiliasi ke NU.

Musta`in Romli

Kira-kira 1920-1984. Kiai pesantren Darul Ulum di Peterongan, Rejoso (Jombang) dan Syaikh tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, yang memiliki puluhan ribu pengikutnya di Jawa Timur. Setelah ayahnya, Kiai Romli bin Tamim, meninggal dunia pada 1958, dia menggantikan kedudukan ayahnya baik sebagai kiai maupun syaikh tarekat. Baik Kiai Romli maupun Kiai Musta`in sama-sama tidak punya jabatan formal di NU, kecuali pada tingkat lokal. Sekitar 1973, Kiai Musta`in bergabung ke Golkar, partai pemerintah dan saingan NU paling serius, pada pemilu 1977 dia aktif berkampanye untuk Golkar. Dia "dihukum" oleh sesama kiai atas tindakannya meninggalkan NU, melalui sebuah kampanye yang berhasil merebut kepemimpi-nan tarekat dari tangannya.

Musthofa Bisri

Putra seorang kiai terkenal, Kiai Bisri Musthofa dari Rembang, Jawa Tengah. Belajar di beberapa pesantren, di antaranya kepada Kiai Machrus Ali dan Kiai Ali Ma`shum. Melanjutkan studinya dalam bidang fiqh di Universitas al-Azhar, Kairo (dimana berteman dengan Abdurrahman Wahid). Muncul di awal 1980-an sebagai salah seorang dari para pembaru muda di NU --ternyata, dia adalah satu-satunya kiai di antara mereka. Dia melakukan banyak upaya untuk mengubah diskursus fiqh tradisional, yang membuat diskusi-diskusi lebih

sistematis dan lebih terpusat kepada isu-isu riil kontemporer. Sebagai seorang pengurus Syuriyah Jawa Tengah, dia terlebih dahulu mencoba menerapkan pendekatannya dalam bahtsul masail di tingkat propinsi. Setelah muktamar Situbondo dia memutuskan untuk tetap aktif di PPP. Dia sekarang memimpin pesantrennya sendiri di Rembang, dan merupakan satu-satunya kiai terkenal sebagai seorang penyair orisinal.

Nuddin Lubis

Lahir di Panyabungan, Sumatera Utara, pada 1919. Memperoleh pendidikan dasar dan menengah di sekolah umum, yang diikuti dengan beberapa tahun belajar di Madrasah tradisional Sumatera Utara yang sangat terkenal di Purba Baru. Mengajar beberapa tahun di sebuah madrasah (1940-43), kemudian menjadi pegawai negeri, dengan karier yang menanjak sebagai birokrat dan politisi di propinsi ini. Sejak 1953 dia menjadi ketua PWNU, dan pada 1957 terpilih sebagai utusan NU di DPRD I. Pada 1963 dia ditunjuk menjadi anggota DPRGR (pusat) dan menjadi ketua kelompok parlementer NU. Pada 1973 dia menjadi salah seorang wakil ketua PPP.

Sahal Mahfudh

Lahir di Kajen (Pati, Jawa Tengah) pada 1937 dari sebuah sebuah keluarga yang selama beberapa generasi melahirkan ulama, dan melalui perkawinan-perkawinan juga mempunyai hubungan dengan keluarga-keluarga tokoh ulama Jawa Timur. Belajar di berbagai pesantren Jawa Tengah dan Jawa Timur, dan melengkapi pendidikannya dengan belajar di Mekkah selama tiga tahun. Pada 1963 dia menggantikan kedudukan ayahnya sebagai pimpinan pesantren di Kajen, dimana dia memperkenalkan pembaruan-pembaruan pendidikan yang moderat. Merupakan salah seorang kiai yang paling awal terlibat dalam proyek-proyek pengembangan masyarakat. Memegang berbagai posisi pimpinan di NU dan MUI pada tingkat regional dan propinsi; pada 1984 dan kembali pada 1989 terpilih untuk posisi Syuriyah PBNU (sebagai Rois).

Saifuddin Zuhri

1919-1986. Lahir di Sokaraja, Banyumas (Jawa Tengah) sebagai putra seorang petani dan pedagang. Mendapat pendidikan di Sekolah Dasar dan beberapa pesantren. Dia menjadi guru di sebuah sekolah yang berafiliasi dengan NU di Sokaraja (1937- 44), dan wartawan yang bekerja untuk berbagai surat kabar harian dan mingguan. Aktif sebagai pengorganisir Anshor di Jawa Tengah bagian selatan (1938-42), konsul NU di Kedu, Purworejo (1942-49), dan

komandan barisan gerilya Hizbullah di wilayah Magelang pada masa revolusi (1946-49). Pada 1954 dia terpilih menjadi pengurus Tanfidziyah PBNU, dan sejak 1965 menjabat sebagai sekretaris jenderalnya. Selama 1960-64 menjadi pimpinan redaksi *Duta Masyarakat*, koran harian NU, dan 1964-67 menjadi Menteri agama. Sejak 1968 hingga 1982 dia menjadi anggota DPR, tetapi pada bulan Nopember 1981 dia menarik diri dari PPP. Sampai akhir hayatnya, 1986, dia tetap menjabat sebagai rektor lembaga pendidikan tinggi Islam swasta miliknya (yang pada 1964 memberikan gelar doktor honoris causa dalam bidang ushuluddin kepada Soekarno).
(Zuhri 1974, 1987; Tempo 1981 :889-90; Salam 1988:400-2).

Subchan ZE (Zainuri Ehsan)

1930-1973. Lahir di Kepanjen (Malang, Jawa Timur), namun dibesarkan di sebuah keluarga pengusaha rokok di Kudus (pantai utara Jawa Tengah) yang telah mengangkatnya sebagai anak. Belajar ekonomi di berbagai universitas di Indonesia, dan menghabiskan waktu setahun untuk belajar di UCLA dalam bidang "leadership grant" (1961-62), tetapi tidak pernah mendapat gelar. Sejak usia muda, Subchan memainkan peranan menyolok dalam berbagai lingkungan sosial yang luas. Bergabung ke NU pada 1950-an, pertama aktif di Ma`arif, departemen pendidikannya. Pada waktu itu, dia juga kepala sebuah sekolah menengah Islam di Semarang. Pada 1956 dia menjadi ketua departemen ekonomi NU, dan pada tahun-tahun berikutnya ikut ambil bagian dalam delegasi Indonesia ke berbagai badan dan konferensi internasional. Dia berhasil menjadi seorang pengusaha besar, dan pada 1957 menjadi ketua Kamar Dagang dan Industri Indonesia (Kadin). Memberi kuliah di berbagai universitas di Bandung. Melejit sebagai tokoh nasional setelah kegagalan kup Untung pada 1965. Membentuk Komando Aksi Pengganyangan Gestapu dan megkoordinir kegiatan-kegoiatan mahasiswa anti-komunis dan anti-Soekarno. Ditunjuk sebagai wakil ketua MPR pada 1966 dan menjalin hubungan dekat dengan ketuanya, A.H. Nasution. Di NU dia terpilih menjadi wakil ketua Tanfidziyah pada 1968 dan terpilih lagi pada 1971. Dia meninggal dunia dalam sebuah kecelakaan lalu lintas di Mekkah pada 1973.
(Roeder 1971:378; May 1978:132; dan *passim*; Tempo 1981 :151- 2; Mudatsir 1983, 1992).

Syansuri Badawi

Lahir di Cirebon pada 1918. Belajar di pesantren Jawa Timur dan Solo, dan akhirnya di Tebuireng, dimana dia menetap sebagai guru yang semakin

berpengaruh. Anggota DPRD Jombang sejak 1977 hingga 1987. Kritiknya terhadap pemutusan hubungan dengan PPP membuatnya terkenal secara nasional dan membawanya ke kursi DPR pada 1987, yang kembali diraihnya pada 1992.

Wahab Chasbullah

1888-1971. Pendiri NU yang sebenarnya. Putra Kiai Chasbullah dari Tambakberas, Jombang. Belajar di berbagai pesantren Jawa Timur (termasuk yang dipimpin Kiai Kholil di Bangkalan dan di pesantren kerabatnya, Hasjim Asj`ari, di Tebuireng). Selama 1910-14 belajar di Mekkah, kepada ulama Indonesia terkemuka seperti Mahfuzh Termas dan Ahmad Khatib Minangkabau. Sekembalinya dari tanah Arab, dia menetap di Surabaya dan aktif di berbagai lingkungan sosial yang luas, mendirikan beberapa organisasi yang dapat dipandang sebagai cikal bakal Nahdlatul Ulama, yang didirikan di rumahnya di Surabaya pada bulan Januari 1926. Dia semula menjabat sebagai sekretaris (katib) Syuriyah, tetapi segera menarik diri ke belakang sebagai mustasyar. Pada 1942 dia kembali maju ke depan, menggantikan Machfoezh Siddiq sebagai ketua umum. Pada saat pembentukan Masyumi pada 1943, Kiai Wahab menjadi salah seorang wakil NU di kepengurusannya. Dia juga mewakili Masyumi, dan sejak 1952 mewakili NU, di DPR. Ketika Hasjim Asj`ari meninggal pada 1947, Kiai Wahab menggantikannya sebagai Rois Aam, posisi yang tetap berada di tangannya sampai akhir hayatnya pada 1971. Wahab adalah pengagum berat Soekarno, dan di bawah pimpinannya NU senantiasa mendukung hampir semua kebijakan Soekarno. Setelah kejatuhan Soekarno, Kiai Wahab secara formal tetap menduduki jabatannya tetapi dalam prakteknya kehilangan seluruh pengaruhnya di NU.

Wahib Wahab

Putra Wahab Chasbullah. Salah seorang anggota NU yang mendaftarkan diri menjadi anggota Peta pada saat berdirinya pada tahun 1944. Kemudian memimpin divisi Hizbullah Surabaya dan memimpinnya menghadapi pemberontakan PKI di Madiun pada 1948. Menteri kerjasama sipil-militer pada 1958-59 dan Menteri agama sejak 1959 hingga 1962.

Wahid Hasjim

1913-1953. Putra Kiai Hasjim Asj`ari. Berpendidikan pesantren, terakhir belajar di Mekkah (1932-33). Setelah kembali, dia mendirikan sebuah madrasah bergaya-modern yang digabungkan di pesantren ayahnya (1935), dengan demikian menjadikan Tebuireng sebagai model yang belakangan banyak diikuti

pesantren-pesantren lain. Jabatan-jabatan resmi pertama di NU: sekretaris cabang Cukir (1937), ketua cabang Jombang (1938), ketua biro pendidikan pengurus nasional (1939). Ketika Masyumi didirikan di bawah pengawasan Jepang pada 1943, Wahid menjadi wakil pimpinan, yang tetap dipegangnya sampai NU keluar dari Masyumi pada 1952. Sejak bulan Desember 1949 hingga April 1952 menjadi Menteri agama; sejak Agustus 1952 sampai akhir hayatnya pada bulan April 1953 menjabat sebagai ketua umum Tanfidziyah PBNU.

Wahid Hasjim dihubungkan melalui perkawinan dengan pendiri NU lainnya; isterinya, Solehah, adalah putri Kiai Bisri Syansuri dan kemenakan langsung Kiai Wahab Chasbullah. Solehah yang berkemauan keras ini tetap merupakan orang yang sangat berpengaruh dalam politik di-belakang-layar NU sampai akhir hayatnya.

(Gunseikanbu 1986 :435; Aboebakar 1957; Dhofier 1984)

Zainul Arifin

Lahir di Mandailing, Sumatera Utara, tetapi dibesarkan di Jakarta, dimana dia bekerja sebagai pegawai negeri di kotamadya ini pada tahun-tahun terakhir pemerintahan Belanda. Dia adalah anggota eksekutif Masyumi yang pertama pada 1943, dan menjadi komandan tertinggi barisan Hizbullah setelah didirikan pada 1945, dan tetap memegang posisi ini selama masa revolusi. Pada 1950-an dia menjadi salah seorang pemimpin politik tertinggi NU, menjadi Wakil Perdana Menteri pada kabinet Ali Sastroamidjojo Pertama (1953-4). Setelah Soekarno membubarkan Dewan Konstituante dan menggantikannya dengan DPR-GR, Zainul Arifin terpilih sebagai ketuanya. Dia meninggal pada 1963.

Zamroni (Mohammad)

Lahir di daerah Jepara, Jawa Tengah, pada 1935. Setelah menyelesaikan sekolah menengahnya, dia mengajar beberapa tahun di sebuah sekolah pendidikan guru agama, kemudian pindah ke Jakarta untuk melanjutkan pendidikan di IAIN. Sejak usia muda aktif di organisasi mahasiswa, dan salah seorang dari sedikit orang NU yang memainkan peranan menonjol dalam demonstrasi-demonstrasi mahasiswa 1966 yang mengantarkan kejatuhan Soekarno. Ketika berbagai organisasi mahasiswa bersama-sama mendirikan KAMI, Zamroni diangkat sebagai ketuanya. Tahun berikutnya, PMII juga memilihnya sebagai ketua (periode 1967-70 dan 1970-73); pada 1968 dia juga menjadi wakil ketua Anshor. Pada 1967, dia ditunjuk menjadi anggota DPR, dan berulangkali terpilih kembali. Pada 1979, dia juga terpilih menjadi wakil sekretaris jenderal PBNU. Pada muktamar PPP yang pertama, dia terpilih sebagai wakil ketua. Karena

masalah kesehatan yang serius, dia tidak lagi tampil di hadapan publik pada akhir 1980-an
(Choirie & Anam 1991, *Passim*)

LAMPIRAN II

PARA PENDIRI NAHDLATUL ULAMA

Komposisi pengurus pertama, yang konon dibentuk pada rapat pendirian NU pada bulan Januari 1926 di rumah Kiai Wahab Chasbullah di Surabaya (mengikuti Aboebakar 1957:472 dan Anam 1985 :69-70). Syuriyah semuanya terdiri dari para ulama, Tanfidziyah terdiri dari bukan-ulama

A. Syuriyah

Rois Akbar	KH Hasjim Asj`ari	Tebuireng, Jombang
Wakil Rois	KH Dachlan	Surabaya
Katib Awal (Sekretaris I)	KH Wahab Chasbullah	Surabaya
Katib Tsani (Sekretaris II)	KH. Abdul Halim	Leuwimunding, Cirebon
A`wan (Anggota)	KH Mas Alwi Abdul Aziz	Surabaya
	KH Ridwan Abdullah	Surabaya
	KH Said	Surabaya
	KH Bisri Sjansuri	Denanyar, Jombang
	KH Abdullah Ubaid	Surabaya
	KH Nahrawi Thahir	Malang
	KH Amin Abdus Syukur	Surabaya
	KH Masjhuri	Lasem
	KH Nahrawi	Surabaya
	* KH Amin (Praban)	Surabaya
	* KH Hasbullah	Surabaya
	* KH Syarif	Surabaya
	* KH Yasin	Surabaya
	* KH Nawawi Amin	Surabaya
	* KH Abdul Hamid	Jombang
	* KH Dahlan Abdul Kahar	Mojokerto
	* KH Abdul Majid	Surabaya
Mustasyar (Penasehat)	KH Rd Asnawi	Kudus
	KH Ridwan Mujahid	Semarang
	KH Mas Nawawi	Sidogiri, Pasuruan

KH Doro Munthaha	Bangkalan
Syekh Ahmad Ghana`im (Orang Mesir)	Surabaya
KH Rd Hambali	Kudus

B. Tanfidziyah

Ketua	H. Hasan Gipo	Surabaya
Penulis	M. Sadiq Sugeng Judodiwirjo	Surabaya
Bendahara	H. Mohamad Burhan	Surabaya
Pembantu	H. Saleh Sjamil	Surabaya
	H Ihsan	Surabaya
	H Ja`far Alwan	Surabaya
	H Usman	Surabaya
	H Achzab	Surabaya
	H Nawawi	Surabaya
	H Dahlan	Surabaya
	H Muhammad Mangun	Surabaya
	* Abdul Hakim	Surabaya
	* K Zein	Surabaya
	* H Ghazali	Surabaya
	* H Sidiq	Surabaya
Penasehat	* H Abdul Kahar	Surabaya
	* H Ibrahim	Surabaya

Nama-nama yang diawali dengan tanda asteriks (*) tidak diberikan oleh Aboebakar tetapi hanya oleh Anam, yang merujuk kepada sebuah buku karya KH Abdul Halim, salah seorang pendiri. Anam, juga dengan menggunakan sumber yang sama, memberikan sebuah daftar para ulama yang hadir pada rapat pendirian NU (1985:1n). Kecuali KH Ma`shum dari Lasem, semua mereka yang hadir termasuk dalam daftar anggota pengurus ini.

LAMPIRAN III

TEKS RESOLUSI NU TENTANG JIHAD FI SABILILLAH TAHUN 1945 DAN 1946

Teks berikut ini, nampaknya adalah sebuah leaflet yang dibagi-bagikan segera setelah rapat 21-22 Oktober di Surabaya, dimuat kembali sebagai lampiran no XIV dalam Anam 1985

Resolusi N.U. Tentang
Djihad fi Sabilillah

BISMILLAHIRROHMANIR ROCHIM
Resolusi

Rapat Besar Wakil-Wakil Daerah (Konsul 2) Perhimpunan NAHDLATOEL OELAMA seluruh Djawa-Madura pada tanggal 21-22 Oktober 1945 di SURABAJA.

Mendengar :
bahwa di tiap-tiap Daerah di seluruh Djawa-Madura ternjata betapa besarnja hasrat Ummat Islam dan Alim Ulama di tempatnja masing-masing untuk mempertahankan dan menegakkan AGAMA, KEDAULATAN NEGARA REPUBLIK INDONESIA MERDEKA.

Menimbang :
a. bahwa untuk mempertahankan dan menegakkan Negara Republik Indonesia menurut hukum Agama Islam, termasuk sebagai satu kewadjiban bagi tiap 2 orang Islam.
b. di Indonesia ini warga Negaranja adalah sebahagian besar terdiri dari Ummat Islam.

Mengingat
a. bahwa oleh fihak belanda (NICA) dan Djepang yang datang dan berada disini telah banjak sekali didjalankan kedjahatan dan kekedjaman jang mengganggu ketenteraman umum.
b. bahwa semua jang dilakukan oleh mereka itu dengan maksud melanggar

Kedaulatan Negara Republik Indonesia dan Agama, dan ingin kembali mendjadjah disini maka dibeberapa tempat telah terjadi pertempuran jang mengorbankan beberapa banyak djiwa manusia.

c. bahwa pertempuran2 itu sebahagian besar telah dilakukan oleh Ummat Islam jang merasa wadjib menurut hukum Agamanja untuk mempertahankan Kemerdekaan Negara dan Agamanja.
d. bahwa didalam menghadapi sekalian kedjadian2 itu perlu mendapat perintah dan tuntunan jang njata dari Pemerintah Republik Indonesia jang sesuai dengan kedjadian kedjadian tersebut.

Memutuskan :

1. Memohon dengan sangat kepada Pemerintah Republik Indonesia supaja menentukan suatu sikap dan tindakan jang njata serta sepadan terhadap usaha-usaha jang akan membahajakan Kemerdekaan dan Agama dan Negara Indonesia terutama terhadap fihak Belanda dan kaki tangannja.
2. Supaja memerintahkan melandjutkan perdjuangan bersifat "sabilillah" untuk tegaknja Negara Republik Indonesia Merdeka dan Agama Islam.

Surabaja, 22 - 10 - 1945
HB.NAHDLATOEL OELAMA

Teks ini agak berbeda dari ringkas-ringkas resolusi seperti yang diberikan Aboebakar (1957:539) dan Saifuddin Zuhri (1979:636-7). Nampaknya teks Anamlah yang merupakan dokumen asli; Zuhri tampaknya mengacu kepada fatwa Kiai Hasjim Asj`ari yang dia keluarkan sebelum resolusi ini atau, lebih mungkin, resolusi yang lebih radikal yang disetujui pada muktamar NU ke-16 pada bulan Maret 1946 (bdk. Haidar 1992:355n). Tambahan penting Zuhri kepada teks di atas adalah :

"(4) Ummat Islam terutama warga Nahdlatul `Ulama wajib mengangkat senjata melawan Belanda dan kawan-kawannya yang hendak kembali menjajah Indonesia.

(5) Kewajiban tersebut adalah suatu "Jihad" yang menjadi kewajiban tiap-tiap orang Islam (fardlu `ain) yang berada dalam jarak radius 94 KM (Jarak di mana ummat Islam diperkenankan sembahyang jamak dan qasar). Adapun mereka yang berada di luar jarak tersebut berkewajiban membantu saudara-saudaranya yang berada dalam jarak radius 94 KM tersebut." Teks utuh dari resolusi yang disepakati pada muktamar ke-16 adalah sebagai berikut :

"RESOELUSI"

"RESOELUSI"

MOEKTAMAR NAHDLATOEL `OELAMA' ke-XVI jadi diadakan di POERWOKERTO moelai malam hari Rebo 23 hingga malam Sabtoe 26 Rb. `oetsani 1365, bertepatan dengan 26 hingga 29 Maret 1946.

Mendengar :

Keterangan2 tentang soeasana genting jang melipoeti Indonesia sekarang, disebabkan datangnja kembali kaoem pendjadjah, dengan dibantoe oleh kaki tangannja jang menjeloendoep ke dalam masjarakat Indonesia :

Mengingat :

a. Bahwa Indonesia adalah negeri Islam.
b. Bahwa Oemmat Islam dimasa laloe telah tjoekoep menderita kedjahatan dan kezholiman kaoem pendjadjah;

Menimbang :

a. Bahwa mereka (Kaoem Pendjadjah) telah mendjalankan kekedjaman, kedjahatan dan kezholiman dibeberapa daerah daripada Indonesia.
b. Bahwa mereka telah mendjalankan mobilisasi (Pengerahan tenaga peperangan) oemoem, goena memperkosa kedaoelatan Repoeblik Indonesia;

Berpendapatan :

Bahwa oentoek menolak bahaja pendjadjahan itoe tidak moengkin dengan djalan pembitjaraan sadja;

Memoetoeskan :

1. Berperang menolak dan melawan pendjadjah itoe Fardloe `ain (jang harus dikerdjakan oleh tiap-tiap orang Islam, laki-laki, perempoean, anak-anak, bersendjata atau tidak (bagi orang jang berada dalam djarak lingkaran 94 Km. dari tempat masoek dan kedoedoekan moesoeh.
2. Bagi orang-orang jadi berada diloear djarak lingkatran tadi, kewadjiban itu djadi fardloe kifayah (jang tjoekoep, kalau dikerdjakan sebagian sadja).
3. Apa bila kekoeatan dalam No.1 beloem dapat mengalahkan moesoeh, maka orang-orang jang berada diloear djarak lingkaran 94 Km. wadjib berperang djoega membantoe No.1, sehingga moesoeh kalah.
4. Kaki tangan moesoeh adalah pemetjah kegoelatan teqat dan kehendak

ra`jat, dan haroes dibinasakan, menoeroet hoekoem Islam sabda Chadist, riwajat Moeslim.

Resoloesi ini disampaikan kepada :

1. P.J.M. Presiden Repoeblik Indonesia dengan perantaraan Delegasi Moe`tamar.
2. Panglima Tertinggi T.R.I.
3. M.T. Hizboellah.
4. M.T. Sabilillah.
5. Ra`jat Oemoem.

LAMPIRAN IV

PRINSIP DAN TUJUAN NU MENURUT ANGGARAN DASAR TAHUN 1930, 1952, 1979 DAN 1984

I. Statuten dari perkoempoelan "Nahdlatoel-'Oelama" di Soerabaja (1930)

Fatsal 2

Adapoen maksoed perkoempoelan ini jaitoe: "Memegang dengan tegoeh pada salah satoe dari madzhabnja Imam ampat, jaitoe Imam Moehammad bin Idris Asj-Sjafi'i, Imam Malik bin Anas, Imam Aboehanifah An-Noe'man, atau Imam Ahmad bin Hambal, dan mengerdjakan apa sadja jang mendjadikan kemaslahatan agama Islam."

Fatsal 3

Oentoek mentjapai maksoed perkoempoelan ini maka diadakan ichtiar:

a. Mengadakan perhoeboengan diantara 'Oelama'-'Oelama' jang memadzhab terseboet dalam fatsal 2;
b. Memeriksa kitab-kitab sebeloemnja dipakai oentoek mengadjar, soepaja dikatahoei apakah itoe dari pada kitab-kitabnja Ahli Soennah wal Djama'ah atau kitab-kitabnja Ahli Bid'ah.
c. Menjiarkan Agama Islam di atas madzhab sebagai terseboet dalam fatsal 2, dengan djalanan apa sadja jang baik.
d. Berichtiar memperbanjakkan Madrasah-Madrasah jang berdasar Agama Islam.
e. Memperhatikan hal-hal jang berhoeboengan dengan masdjid2, langgar2 dan pondok2, begitoe djoega dengan hal-ahwalnja anak-anak jatim dan orang-orang jang fakir miskin.
f. Mendirikan badan-badan oentoek memadjoekan oeroesan pertanian, perniagaan dan peroesahaan, jang tiada dilarang oleh sjara' Agama Islam.

II. Anggaran Dasar Partai "Nahdlatul-'Ulama" (1952)

Pasal 2 Azas dan tudjuan

Nahdlatul-'Ulama berazas agama Islam dan bertudjuan:

a. menegakkan Sjari'at Islam, dengan berhaluan salah satu dari pada 4 madzhab : Sjafi'ie, Maliki, Hanafi dan Hambali.
b. melaksanakan berlakunja hukum-hukum Islam dalam masjarakat.

Pasal 3 Usaha

Untuk mentjapai tudjuan dalam pasal 2 diatas diadakan ichtiar dengan djalan:

a. Menjiarkan agama Islam dengan djalan tabligh-tabligh, kursus-kursus dan penerbitan-penerbitan.
b. Mempertinggi mutu pendidikan dan peladjaran Islam.
c. Menggiatkan Amar Ma'ruf dan Nahi Munkar dengan djalan jang sebaik-baiknja.
d. Menggiatkan usaha-usaha kebadjikan (sosial).
e. Mempererat perhubungan diantara Umat-Islam terutama Ulamanja.
f. Memperhatikan tentang perekonomian Umat-Islam.
g. Menjadarkan Umat Islam dalam ketata-negaraan.
h. Mengadakan kerdja-sama dengan lain-lain organisasi dan golongan dalam usaha mengudjudkan masjarakat Islamijah.
i. Memperdjuangkan tudjuan Nahdlatul-'Ulama didalam badan-badan pemerintahan, dewan-dewan perwakilan rakjat dan didalam segala lapangan masjarakat.

III. Anggaran Dasar Nahdlatul-`Ulama (keputusan muktamar NU ke XXVI di Semarang, 1979)

Pasal 2 Asas dan tujuan

1. Nahdlatul-`Ulama berasaskan Islam.

2. Nahdlatul-`Ulama bertujuan:

a. Menegakkan syariat Islam menurut haluan Ahlussunnah wal Jamaah, ialah Ahlil Madzahibil Arba`ah (Hanafi, Maliki, Syafi`ie dan Hambali);
b. Mengusahakan berlakunya ajaran Ahlussunnah wal Jamaah dalam masyarakat.

Pasal 3 Landasan perjuangan

Landasan perjuangan Nahdlatul-`Ulama adalah Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945.

Pasal 5 Usaha-usaha

1. Di bidang Agama, mengusahakan terwujudnya masyarakat Islam dengan melaksanakan amar ma`ruf nahi munkar, serta meningkatkan ukhuwah Islamiyah baik nasional maupun internasional.
2. Di bidang Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan, mengusahakan terwujudnya penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran serta pengembangan kebudayaan yang memadai bagi seluruh Rakyat, dan mengusahakan terlaksananya Pendidikan Islam secara intensif bagi Jama`ah Nahdliyyien.
3. Di bidang sosial, mengusahakan terwujudnya keadilan sosial di segala lapangan bagi seluruh Rakyat untuk menuju kesejahteraan Ummat di dunia dan keselamatan kehidupan ukhrowi.
4. Di bidang ekonomi, mengusahakan terciptanya pembangunan ekonomi yang meliputi pelbagai sektor dengan mengutamakan tumbuh dan berkembangnya koperasi.

IV. Anggaran dasar Nahdlatul Ulama (hasil keputusan Muktamar XXVII di Situbondo, 1984)

Pasal 2 Asas

Nahdlatul Ulama berasaskan Pancasila.

Pasal 3 Aqidah

Nahdlatul Ulama sebagai Jam'iyah Diniyah Islamiyah beraqidah Islam menurut faham Ahlussunnah wal Jama'ah dan mengikuti salah satu madzhab empat: Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali.

Pasal 4 Tujuan

Berlakunya ajaran Islam yang berhaluan Ahlussunnah wal Jama'ah dan mengikuti salah satu madzhab empat di tengah-tengah kehidupan, di dalam wadah negara kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-

Undang Dasar 1945.

Pasal 6 Usaha

1. Di bidang agama, mengusahakan terlaksananya ajaran Islam dalam masyarakat dengan melaksanakan amar ma'ruf nahi mungkar serta meningkatkan Ukhuwah Islamiyah.
2. Di bidang pendidikan, pengajaran dan kebudayaan, mengusahakan terwujudnya penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran serta pengembangan kebudayaan berdasarkan agama Islam untuk membina manusia yang takwa, berbudi luhur, berpengetahuan luas dan trampil, berkepribadian serta berguna bagi agama, bangsa dan negara.
3. Di bidang sosial mengusahakan terwujudnya keadilan sosial dan keadilan hukum di segala lapangan bagi seluruh rakyat untuk menuju kesejahteraan ummat di dunia dan keselamatan kehidupan di akherat.
4. Di bidang ekonomi, mengusahakan terciptanya pembangunan ekonomi yang meliputi berbagai sektor dengan mengutamakan tumbuh dan berkembangnya koperasi.

Biografi Penulis

Dr Martin van Bruinessen, lahir di Schoonhoven Belanda pada 1946. Belajar fisika teoritis dan matematika di Universitas Utrecht. Pada 1978 ia berhasil mempertahankan disertasi doktornya *Agha, Shaikh and State*, hasil penelitiannya tentang gerakan sosial keagamaan minoritas Kurdi di Turki, Iran dan Irak. Mulai menapakkan kaki di Indonesia pada 1980, meneliti kemiskinan kota dan gerakan Islam, lalu menjadi konsultan metodologi pada Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) untuk sebuah penelitian besar tentang *Pandangan Hidup Ulama Indonesia*. Pada 1991 ditunjuk INIS sebagai dosen Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karyanya *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* diterbitkan MIZAN Bandung (1992). Kini mengajar pada *Faculteit der Letteren Universiteit Utrecht* Belanda.

SATU ABAD NU
1344 - 1444 H

نهضة العلماء
N U

Perubahan-perubahan sosial dan Pemikiran di dalam Nahdlatul Ulama begitu rumit, beragam, tidak langsung, kadang ragu-ragu, kontradiktif, mengejutkan bahkan sering terlempar pada ketidak pastian..... sehingga denyut perubahan itu lebih mudah untuk dirasakan daripada didokumentasikan.

Melampaui disiplin sejarah, buku ini merupakan deskripsi genealogis untuk menguak relasi-relasi kuasa yang melatari perubahan-perubahan di tubuh Nahdlatul Ulama.

Makna apakah yang tersisa dari "catatan-catatan arkeologis NU" ini? Apa yang dapat dipahami dari sebuah "keputusan organisasi" untuk *kembali ke khittah-nya?*

LKiS